

LA PHILOSOPHIE GÉNÉRALE
DE
JOHN LOCKE

THÈSE POUR LE DOCTORAT
PRÉSENTÉE A LA
FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR
H. OLLION



PARIS
FELIX ALCAN, EDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1908



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LA PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

DE

JOHN LOCKE

LA PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

DE

JOHN LOCKE

THÈSE POUR LE DOCTORAT

PRÉSENTÉE A LA

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

H. OLLION



PARIS

FELIX ALCAN, EDITEUR

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1908

INTRODUCTION

L'admiration de la postérité pour la philosophie de l'*Essai* a été fort inconstante. A l'enthousiasme de Voltaire succéda un demi-oubli, dû principalement en Angleterre et en Allemagne à l'influence de Leibniz, de Berkeley et de Hume, en France au succès de Condillac. Enfin le comte de Maistre renouvela contre Locke les critiques que les scolastiques et les théologiens ne lui avaient pas ménagées un peu plus de cent ans auparavant; il déclara tout net que Locke était un esprit médiocre, transformé en génie par l'admiration d'un siècle impie. Cousin, dès 1816¹, expliqua quel'histoire de la philosophie au xvii^e siècle avait été traversée par deux courants principaux : l'un d'idéalisme, auquel vont naturellement les sympathies des Français, il part de Descartes, passe par Spinoza, pour aboutir à Malebranche; l'autre courant, de sensualisme, est celui de Bacon, Hobbes,

Cours de l'Histoire de la philosophie moderne : 1^{re} série, T. III, pp. 41-76; 2^e série, T. III, consacré tout entier à l'*Essai*. Dans le cours de phil. de 1816, 1^{re} série, *vid.* T. I, leçon VIII, sur la théorie des idées images, la substance et le moi; les leçons XIX à XXII, p. 164, sur l'identité du moi. Cours de 1817, disc. d'ouverture, p. 242, et T. III, cours de 1818, disc. d'ouv., p. 13; leçon XXIV, p. 273. Sa *Phil. de Lk.* parut en 1829.

Gassendi et Locke. Or, l'influence de Cousin était telle, et son livre sur Locke se recommandait par tant de mérites littéraires que, depuis ce temps, il ne parut guère de manuel de philosophie où cette classification n'ait été reproduite¹.

On a pardonné à Bacon, sur qui d'excellents travaux ont de bonne heure attiré l'attention; de Hobbes on ne retient dans l'enseignement que les doctrines politiques; on ne parle guère de Gassendi, qu'on ne lit plus; mais Locke fait toujours dans nos manuels les frais d'un paragraphe sur le « sensualisme » ou « l'empirisme pur ». « L'empirisme, dit-on, a revêtu trois formes principales. Déjà entrevu dans l'antiquité, il prend avec Locke une attitude plus nette; c'est alors une doctrine très simple. S'opposant à la conception cartésienne des idées innées, que d'ailleurs il comprend mal, Locke prétend que « rien « n'est dans l'entendement qui n'ait d'abord passé « par les sens »; l'âme est une capacité vide; elle ressemble à une tablette de cire molle; les sensations se déposent sur elle; c'est de leur pure accumulation que sortent passivement les principes rationnels. Ainsi présentée, cette théorie est évidemment inadmissible; les sensations sont toujours particulières et contingentes, elles auront beau s'entasser dans la pensée, l'apparition des vérités universelles et nécessaires constituera un véritable miracle. Aussi cette conception naïve est-elle désavouée par l'empirisme lui-même. Stuart Mill fait en effet remarquer... etc. »

¹ Geil, dans sa dissert. *Ueber die Abhängigkeit Lockes v. Descartes*, Strassburg, 1887, ch. 1. *Einleitung*, montre bien ce qu'il y a d'artificiel dans cette classification et dans quelques autres. Cette dissertation, composée sous la direction de Windelband, manque malheureusement un peu trop d'objectivité.

Cette conception est si naïve, que les plus attentifs des auteurs de manuels, en l'attribuant à Locke, éprouvent quelque scrupule, tel l'auteur que nous venons de citer, ajoutant en note : « Il y aurait lieu de se demander si Locke est un véritable empiriste. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, sa pensée est loin d'être cohérente et précise. » Cependant, il faut bien trouver dans l'histoire de la philosophie un représentant de cette doctrine que les professeurs ont coutume de réfuter, « le sensualisme grossier ou l'empirisme pur », autrement ils auraient l'air de se battre contre des moulins à vent; et c'est Locke, parfois aussi Condillac, qu'une tradition bientôt séculaire condamne à ce rôle de bouc émissaire.

Ce n'est pas que l'on n'ait tenté en Angleterre et en Allemagne de reviser l'interprétation de Cousin. Dès 1855, Tagart exposait, avec plus de fidélité et de sympathie, la doctrine de l'*Essai*. Deux ans plus tard, Webb dénonçait avec beaucoup de force la méprise de cent cinquante ans dont Locke était la victime; mais l'excès de son zèle nuisit à la cause qu'il défendait, et l'on ne se résigna pas, surtout en France, à voir dans l'*Essai* l'affirmation des principales doctrines de la critique de la Raison pure, l'idéalité transcendente de l'espace et du temps, et une analytique. Toutefois, on se mit à lire non seulement les deux premiers livres de l'ouvrage de Locke, mais aussi le quatrième, et l'on cessa, du moins en Allemagne, de trouver étrange l'association de son nom à celui de Kant. Drobisch (1861), puis Herbst, Max Kissel (1869) signalent des analogies entre les entreprises si différentes des deux philosophes (Kant avait été le premier à les apercevoir). D'autres rappro-

chaient, au point de les confondre, le prétendu empirisme de Locke et l'innéisme de Leibniz¹. Enfin, A. Riehl reconnaît dans Locke l'initiateur d'un criticisme psychologique et lui consacre, au début de son étude du criticisme philosophique, les pages les plus précises et les plus justes, qui aient été écrites, et, croyons-nous, que l'on puisse écrire sur l'*Essai*. Dès lors, l'interprétation du livre devint, en Allemagne, plus consciencieuse et plus exacte : Ed. Grimm², qui ne voit cependant dans la philosophie de l'*Essai*, qu'un rationalisme étrange, sans principes *a priori*, le baron von Hertling³, Martinak⁴ (1887-1894) exposent fidèlement la théorie de la connaissance de Locke. On s'est accoutumé en Allemagne, puis en Italie, à reconnaître en lui un précurseur de Kant⁵, et l'on associe volontiers la mémoire des deux grands criticistes dont les anniversaires funéraires sont séparés par un siècle⁶.

Les Français sont revenus plus lentement de leur première opinion. En 1866, un maître qui avait écrit de fort belles choses sur la philosophie de saint Augustin et sur celle de Bossuet, appréciait ainsi celle de Locke : « La table rase qu'il suppose n'est,

¹ G. von Benoit, 1860 ; Hartenstein, 1865. Kuno Fischer restait toutefois proche de l'opinion de ses maîtres, lorsqu'il pensait caractériser le rôle historique de Locke, en expliquant qu'il avait transformé le sensualisme de Bacon et de Hobbes en empirisme.

² *Zur Geschichte des Erkennt. Prob.* 1890.

³ *Locke und die Schule von Cambridge*, 1892.

⁴ MARTINAK, disciple de Meinong, professeur au gymnase de Graz : *Zur Logik Locke's*, 1887, in : *Schuljahresbericht*. Leoben, et Halle, 1894.

⁵ TROILO, *La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di Kant*. Milan, Rocca, 1904.

⁶ BARTH, 1904, *Vierteljahrssch. f. wis. Phil.* 1904, III, p. 486. CAMPBELL FRASER. *Locke as a factor in the modern thought. Proceedings of the Brit. Acad.* Oxford, 1904.

après tout, qu'un objet informe, que les influences des choses façonnent au hasard et dont on peut se demander, comme du bloc de marbre de la table :

Sera-t-il dieu, table ou cuvette ?

« Locke ne s'est pas aperçu que si l'âme est une table rase, c'est-à-dire une pure et vide capacité, la sensation ne saurait avoir lieu, car, de toute nécessité, la sensation suppose un sujet sentant ; or, ce sujet, par son hypothèse, Locke l'a supprimé, c'est tout bonnement, si l'on veut, avoir oublié d'éclairer sa lanterne. L'ordre indiqué par Locke n'est pas non plus celui des faits, car, dans la réalité, c'est par des idées complexes que l'esprit débute, et le travail de l'analyse lui est nécessaire pour passer de là aux idées simples...

«... D'après Locke, la connaissance est intuitive ou démonstrative et, de la sorte, Locke omet l'induction par où, des faits particuliers, l'esprit s'élève aux lois générales... La loi morale, ramenée à la loi civile, n'a plus, dans la doctrine de Locke, d'autre support que la peine ou le châtiment. Dès lors, elle s'identifie avec la douleur et le plaisir... Enfin, en rejetant les preuves *a priori* de l'existence de Dieu, Locke a poussé les esprits à ce vague et obscur déisme, qui équivalait presque à l'athéisme. »

Ch. de Rémusat¹ lui-même n'a-t-il pas un peu trop renouvelé ces critiques qui rappellent celles de Cousin, de Joseph de Maistre et des contemporains de Locke ? Soutenues par les mérites d'un style pur et clair, elles se sont répandues bien plus que les travaux précis des Allemands, dans le public et dans l'enseignement.

¹ *Hist. de la phil. en Angl. depuis Bacon jusqu'à Locke*, 1878, t. II.

Cependant, l'influence de Locke sur la philosophie du XVIII^e siècle était manifeste, et c'était presque un scandale qu'un livre aussi mal composé, aussi insignifiant, aussi puéril même que l'*Essai* en eût été le principal facteur. Aussi louait-on surtout l'auteur des *Lettres sur la tolérance*, des *Traité du gouvernement civil*, des *Pensées sur l'éducation*, et l'on faisait à Locke une place honorable dans l'histoire des doctrines politiques et sociales. Quelques-uns reconnaissaient aussi « les services qu'il a rendus à une psychologie infiniment plus complexe (que celle de l'Ecole ou que la psychologie physiologique), à cette psychologie qui étudie la nature humaine par ses côtés hyperorganiques, ne se ramenant pas sans résidu à des fonctions biologiques et exigeant l'introduction d'un nouveau facteur¹ ».

Enfin, on lui a fait une place dans l'histoire de l'idéalisme en Angleterre. Mais, ni à l'étranger, ni surtout en France, on n'a cessé de lui reprocher ses contradictions. Les chercher est même devenu une méthode pour étudier l'*Essai*². Leslie Stephen, si apprécié des Français, dans son livre devenu classique sur *la Pensée anglaise au XVIII^e siècle*, juge très sévèrement « les inconsistances » de son compatriote : « On en a dit assez pour montrer le caractère *inconsistent* de la position de Locke. Tout en attaquant la théorie des idées innées, il retient des conceptions vitale ment unies à cette théorie : nous connaissons un être qui ne peut pas être manifesté par les sens, bien que toute notre connaissance vienne des sens ;

¹ ROBERTY. *Revue de phil. positive*. Nov.-déc. 1882, p. 325.

² W.-G. MANLY, *Contrad. in Locke's Theory of Knowledge*. Leipz. In. Diss. 1885.

et encore nous connaissons certaines qualités, non seulement telles qu'elles apparaissent, mais telles qu'elles sont en elles-mêmes. Puisque de pareilles contradictions reparaissent dans tout le système, il n'est pas surprenant que la théorie de Locke de la réalité et de la vérité devienne confuse¹. » Leslie Stephen avoue, d'ailleurs, qu'en comparant Locke et ses successeurs aux grands écrivains allemands, il est frappé par l'apparence bornée, fragmentaire et « inconsistante » des vues de ses compatriotes (p. 64).

On trouve des reproches et des réflexions semblables en France, chez ceux mêmes qui restituent à Locke sa place parmi les idéalistes anglais : M. Lyon, par exemple, ne voit en lui qu'un adversaire de Descartes, faible et à peu près ridicule, dont il est impossible d'exposer la doctrine : « Renonçons à tenter plus longtemps de saisir une pensée qui nous fuit et se fuit éternellement elle-même. Ce livre est une mêlée d'idées, de théories, d'arguments contraires. » Et plus récemment, dans un ouvrage qui contient pourtant sur Locke des pages aussi justes qu'agréables : « D'une part, sa manière mondaine de traiter ces grands sujets; de l'autre, la difficulté insurmontable qui est inhérente à cette théorie de la passivité essentielle (!) d'un esprit miroir condamné à recevoir ses images toute formées, et néanmoins capable de les réunir, de les diviser, de les disjoindre et de les reformer, condamnent la doctrine aux inconséquences et en rendent parfois bien flottante l'expression². » La « table rase » et « l'empirisme pur » nuisent

¹ 2^e édit. Vol. I, p. 65.

² *Enseignement et Religion*.

encore à Locke dans l'esprit de ses meilleurs interprètes français.

La lenteur avec laquelle nous lui rendons justice tient, sans doute, à ce que nous ne le lisons pas assez, comme le faisait déjà remarquer M. Marion. On ne lit pas volontiers l'ouvrage, d'ailleurs fort long, d'un philosophe que l'on sait extrêmement prudent et modéré; pourquoi scruter patiemment une doctrine où l'on ne trouvera rien de curieux ni de rare? C'est par le bon sens qu'elle se recommande surtout; mais nous croyons tous en être si bien pourvus, que nous n'attendons de cette étude aucune nouveauté. Les philosophes qui ouvrent cependant l'*Essai*, sont d'abord séduits par le charme d'un style d'honnête homme, par une aisance de bon ton, qui rappellent nos textes classiques. Mais cette heureuse impression s'efface peu à peu, et l'on se prend à chercher la pensée sous ce vêtement si souple, si dépourvu d'ornements, qui devrait la laisser transparaître tout entière. Or, on n'aperçoit rien que de maigre, sec, déjà vu; on juge alors le style trop facile, diffus, traînant; on tourne les pages, partout des longueurs, d'insupportables redites, une monotonie que n'interrompt guère aucune expression heureuse; ce livre est décidément beaucoup trop long; il n'est pas surprenant que l'on ait tant de fois tenté de l'abréger. Locke, conclut-on, a gardé de son éducation puritaine un peu trop de mépris pour les grâces du bien dire.

Ces jugements sont d'une sévérité exagérée : Locke a été parfaitement dépourvu de ce scrupule qui tient les pédants, de dire des choses trop simples ou de les dire trop simplement. Il est vrai, qu'afin

d'être mieux compris, il se répète souvent, comme un pédagogue enseignant de jeunes élèves. Au reste, il écrivait pour ceux qui auraient le loisir et la patience de le lire, sans rechercher ces « formules expressives », auxquelles en ce présent âge des télégraphes nous attribuons tant de prix. Le troisième comte de Shaftesbury se montra plus juste que de coutume envers son ancien maître, lorsqu'il écrivit dans ses *Lettres à un Etudiant*¹ : « Je ne suis pas fâché de vous avoir prêté l'*Essai* de Mr Locke; il est aussi de mise à l'Université que dans le monde. Je ne connais aucun savant qui ait autant contribué que lui, à retirer la philosophie de l'état de barbarie, à l'introduire dans le monde poli et à la faire recevoir de ces hommes élégants, à qui elle aurait fait horreur, sous son ancienne forme. Il nous a appris à penser et à raisonner. » C'est là, certes, un signalé service, mais il reste que Locke a manqué de ce qui par-dessus tout intéresse nos philosophes. « Il lui a manqué, dit Campbell Fraser, l'imagination spéculative² », ou, plutôt, il s'est gardé d'en user, car il n'eût pas été embarrassé de faire comme les autres des démonstrations, s'il avait eu souci de sa gloire plus que de la vérité. L'expression de Fraser n'eût été, à ses yeux, qu'un euphémisme pour désigner le triste courage de parler des choses que l'on ne connaît pas; la philosophie, pensait-il, doit être certaine, du moins bien fondée, ou n'être pas. Il y a mille dangers à en faire « la sœur de la poésie ».

Il y aurait peut-être lieu, puisque l'on ne peut rayer le nom de Locke de l'histoire de la philosophie,

¹ Dans la lettre du 4 fév. 1706. — *Œuvres*, Genève, 1769, t. III, p. 318.

² *Encyclop. Brit.* 9^e édit. Art. Locke.

et puisque « l'on ne s'explique pas la fortune de ses insaisissables théories¹ », de suivre le sage dans ses patientes méditations, d'étudier avec soin, une bonne fois, l'expression longuement élaborée qu'il a donnée de sa doctrine, d'examiner les critiques que celle-ci a soulevées dès son apparition. C'est après une étude ainsi conduite que nous tenterons de formuler un jugement sur la doctrine de l'*Essai* et d'en indiquer la signification historique.

¹ *L'idéalisme en Angleterre*, p. 69.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Une bibliographie de Locke serait la matière d'un volume. Nous indiquerons seulement, dans un but pratique, quelques écrits particulièrement utiles pour l'histoire (jusqu'en 1704) et l'interprétation de sa philosophie générale.

L'article *Locke* (John, the Philosopher), dans le catalogue du British Museum, vol. 32, col. 221-240, constitue un commencement de bibliographie générale. *Vid.* aussi les indications de UEBERWEG : *Grundriss der Gesch. der Phil.*, 5^e édit., t. III, pp. 106-119. et celles de FECHTNER : *Locke, etc.*, Stuttgart, 1898, pp. 7-11.

L'édition la plus complète des *Œuvres de Locke* est celle de 1812, 10 vol. in-8°, Lond., corrigée en 1823. 10 vol. in-8°, mais pour l'*Essay*, seule l'édition A. Campbell Fraser donne les variantes et additions successives des 4 premières éditions. (Elle ne reproduit pas intégralement les notes dictées à Coste, ni celles que celui-ci a ajoutées après la mort de Locke.) Il importe de compléter les *Œuvres* par les fragments et les lettres publiés par KING : *Life and Letters of J. L.*, Lond., 1829 et 1830; FOX BOURNE : *Life of J. L.*, Lond., 1876; NOAH PORTER : *Marginalia Lockeana*, in *New Englander and Yale Review*, 1887. *Vid.* la liste des écrits de Locke : FOX BOURNE, op. cit., Index : *Locke's Writings* et FECHTNER, op. cit., pp. 295-296.

La traduction française la plus complète est celle publiée par THUROT : *Œuvres philosophiques de Locke* (celles seulement traduites par Coste), 7 tomes in-8°, Paris, 1821-1825. Les lettres à Stillingfleet notamment n'y figurent pas.

Des abrégés très nombreux de l'*Essay*, celui de Locke mis à part (Bibl. univ. 1688, t. VIII et King, op. cit.), le plus intéres-

sant est celui de WYNNE, J., paru chez Churchill, Lond., 1696, souvent réimprimé (10^e édit., 1770), *Vid. Catal. du Brit. Mus.*, la collection des principaux *Abridgments*.

Nous avons cité les écrits des maîtres, amis, adversaires et défenseurs de Locke, qui nous ont paru intéresser l'histoire de sa philosophie générale. *Vid. liste des ouvrages cités* : Ward, Wallis, Boyle, Sydenham, Norris, Toland, Stillingfleet, Burnet, Bold, Serjeant, Lee, Broughton. On peut y ajouter :

Les lettres de Leibniz à Burnet, *Gerh. Bd.*, III; *Echantillon des réflexions sur le premier et le deuxième livre de l'Essay*, *Gerh. Bd.*, V, p. 20 et sqq. Corresp. avec Malebranche, ad fin. *Gerh. I. Monatliche Auszüge aus allerhand neu herausgegebenen nützlichen u. artigen Büchern* Jhg. 1700 u. 1701, ap. *Gerh. Bd.*, V. Leib. à Jacquelot, *Gerh.*, III, p. 473. Corresp. avec lady Masham, *Greh. Bd.*, III. — Cf. FECHTNER : op. cit., pp. 248-258. — John MILNER : *An account of Mr L.'s religion out of his own writings and in his own words. Together with some observations upon it, and a twofold appendix, etc.*, Anonyme, Lond., 1700. — Cath. COCKBURN : *A defence of the Essay of hum. Und. written by Mr L., in answer to some Remarks in that Essay*. — (Les remarques de Burnet), 70 p., in-8°, Lond. 1702.

Pendant tout le XVIII^e siècle, il ne se passa guère d'année qui ne vît paraître quelque écrit sur Locke et sa philosophie; ainsi :

1705, *Eloge de Locke*, par LE CLERC, Bibl. univ., vol. V, reproduit dans les *Acta phil. de Heumann*, vol. VI, pp. 975 et sqq.

1706, W. CAROLL : *A dissertation upon the tenth chap. of the fourth B. of the Essay, etc.*, 8°, Lond.

1707, POIRET combat Locke dans : *Fides et ratio collectæ, etc.*, 8°, Amst.

1708, JAEGER, J. W. : *Judicium sine affectu de duobus adversariis J. Lockio et P. Poireto, eorumque pugna de ratione et fide*, 8°, Amst.

La liste de ces écrits serait plus utile pour l'histoire de la doctrine depuis 1704 que pour son interprétation. Nous indiquerons donc seulement quelques études plus récentes.

INTERPRETATIONS CARACTERISTIQUES. — Nous avons signalé dans l'introduction les principales; on peut les répartir en trois catégories :

1^o Celle de Cousin qui fait de la doctrine de l'*Essai* un empi-

risme radical et insiste sur les contradictions de Locke. COUSIN : *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, 1^{re} série, t. I, leçon VIII, sur la théorie des idées images de la substance, et le moi; leçons XIX-XXII, sur l'identité du moi. Cours de 1817. Discours d'ouverture, p. 13, et leçon XXIV, p. 373, 2^e série, t. III, consacré tout entier à l'*Essai*, Par., 1815-1820, 1828-1830. — *La philosophie de Locke*. Par., 1819, souvent réimprimée, 4^e édit., 1861.

On peut en rapprocher : TENNEMANN G. W. : *Dissert. sur l'empirisme en phil.*, en tête de sa trad. de l'*Es.*, Lpz, 1795-1797. — LEZAUD P. : *Résumés philosophiques, etc.*, Paris, 1847. — NOURRISSON : *Tableau des progrès de l'esprit humain depuis Thales jusqu'à Leibniz*, Paris, 1858 et 1860.

2^e L'interprétation intellectualiste, la plus répandue, d'après laquelle Locke aurait supposé dans l'entendement des pouvoirs que l'expérience ne peut expliquer; c'est celle de TAGART : *L.'s writings and phil. historically considered and vindicated, etc.*, in. 8^o, Lond., 1855 (contre Cousin). C'était déjà, avec les intentions polémiques en moins, le point de vue de DUGALD STEWART : *Diss. on the progress of philosophy since the revival of letters in Europe. Encyclopedia Brit.*, 1822, et *Works*, Lond., 1854-1860. *Vid.* le compte rendu fait sur cette dissertation par James MACKINTOSH : *Edimb. Review*, 1822. — On peut en rapprocher : ROGERS, Hen. : *J. L., his character and phil. Edimb. Rev.* 4, 1853 (réfutation des critiques de Cousin). — SMART, Benj. H. *Thought and language, an essay having in view the revival, correction, and exclusive establishment of L.'s phil.*, Lond., 1855. — SCHAEFER, E., *L., seine Verstandestheorie und seine Lehre über Religion, etc. psychologisch historisch dargestellt*, 8^o, Lpz, 1860. — TURBIGLIO, E. *Analisi storica della phil. di L. e di Leibniz*, Turin, 1867. — DE RÉMUSAT : *Hist. de la phil. en Angleterre depuis Bacon jusqu'à L.*, Paris, 1875. *Vid.* vol. II. — KUNO FISCHER : *Bacon und seine Nachfolger*, 2^e éd., Lpz. 1875. Après une fidèle analyse de la doctrine de l'*Essai*, K. F. y remarque surtout la tendance empiriste. — LESLIE STEPHEN : *Hist. of the engl. Thought in the XVIII cent.* Lond. 1876. *Vid.*, vol. I.

3^e La reconnaissance d'éléments critiques et d'une tendance idéaliste dans la philosophie de Locke. Déjà indiqué dans quelques écrits (*Vid. infra* Locke et Kant), ce point de vue est celui

de : RIEHL, Aloys : *Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Lpz., 1876. Vid. surtout Bd. I. *Gesch. u. Meth.* R. a donné de la doctrine de l'*Essai* l'interprétation la plus exacte, croyons-nous, celle même que nous tentons de justifier par l'histoire de la pensée de Locke. Aucun ouvrage n'a plus contribué à faire comprendre la philosophie de l'*Essai* en elle-même et dans sa signification historique. Le « kantisme de Locke » avait été signalé avec une exagération manifeste par : WEBB, T. E., *The intellectualism of L.* Lond. 1857. Le professeur Fraser, tout en suivant la voie ouverte par Riehl, insiste davantage sur l'esprit utilitaire et pratique de la philosophie de Locke : CAMPBELL FRASER, A. *Art. Locke* in : *Encycl. Brit.* 9^e éd., vol. XIV, 1882. *J. Locke. Phil. classics.* Lond., 1890. Vid. *Edimb. Rev.* 1891, pp. 92-123, la revue de ce livre. Edit. de l'*Essai* : *Prolegomena.* Oxford Press 1894. — *Visualisation as a chief source of the psychology of Hobbes, Locke, Berkeley and Hume.* *Am. J. of Ps.* IV, pp. 230-247. — *J. Locke as a factor in the modern thought. Proceedings of the Brit. Acad. Oxf.*, 1904. — De ces travaux on peut rapprocher : FOWLER, Prof. Th. : *Locke, Engl. men of let.* Lond., 1880 et 1892. — LYON, G. : *L'idéalisme en Angleterre.* Par., 1888, et surtout : *Enseignement et religion*, Par., 1907, où l'auteur suit avec plus de patience et de bienveillance la pensée de Locke.

N. B. Il faut mettre à part la magistrale, mais peu objective critique de Green qui, malgré l'anachronisme, dit Fraser, a appliqué à la doctrine de l'*Essai* la dialectique neo-hegelienne. (*Ess. proleg.*) GREEN, Th. Hill : Edit. du *Treatise on human nature* de Hume, *Introd.* des vol. I et II, Lond., 1886.

ETUDES GENERALES. — ZIEMBA, T. *L. u. seine Werke*, etc. Diss. Lemberg, 1870. — MARION : *L. d'après des documents nouveaux* (ceux apportés par Fox Bourne) *Rev. phil.* t. V, 1878. — *L., sa vie, ses œuvres*, Par., 1878. — FECHTNER : *J. L., ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands in XVIII Jahrhundert.* 8^o Stuttgart, 1898. — FERRARI, M. *Locke e il sensismo francese*, in-8^o, Modène, 1900.

LA DOCTRINE DE LA REPRESENTATION ET DE LA CONNAISSANCE. — MAC COSH : *J. Locke's theory of knowledge, with a notice of Berkeley*, etc. 8^o N.-York, 1884. — BAUMANN, J. : *Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Phil.*,

etc., Berl., 1868-9. — STROEDEL : *Zur Kritik der Erkenntnislehre v. J. L.*, In. Diss. Berl., 1869. — CLEARY : *R. An analysis of L.'s Es.* Dublin, 1873. (Un abrégé, non une interprétation de la doctrine). — PALM, R. : *Wie begründet L. die Realität der Erkenntniss?* In. Diss. Iena, 1881. — KÖNIG, E. : *Ueber den Substanzbegriff bei L. u. Hume.* In. Diss. Lpz., 1881. — LOEWY, T. : *Common sensibles. Die Gemein-Ideen des Gesichts u. Tastsinns nach L. u. Berkeley*, etc. In. Diss., 1884. — MAC COSH. : *J. L.'s theory of knowledge*, etc., in-4°. — MANLY, W. G. : *Contradictions in L's theory of knowledge.* Lpz. 1885, Doct. Diss. — ZITSCHER, F. : *Der Substanzbegriff, Ein Beitrag zur Gesch. u. Krit. der phil. Grundvorstellungen.* 1 Heft. *Der Substanzbegriff bei L.* 8° Lpz., 1889. (Dans ces 71 p. Z. étudie beaucoup plus attentivement que ne l'avait fait de Fries, — *Vid. infra* Locke et Descartes — et avec plus de développement la doctrine de L. sur la substance et les substances). — KÖNIG : *Die Entwicklung des Causalproblems v. Cart. bis Kant.* Lpz., 1888-90. — LASWITZ : *Gesch. d. Atomistik.* Lpz., 1890. — GRIMM, Ed. : *Zur Gesch. d. Erkenntnissprobl.* Lpz., 1890. (Analyse assez détaillée de la doctrine dont les contradictions frappent vivement l'auteur. G. cherche un peu trop dans l'*Essai* une terminologie rigoureuse et une construction systématique). — HERTLING, Freiherr G. v. *L. u. die Schule v. Cambridge.* Freib. i. B., 1892. (Ce volume contient, ch. I, l'une des meilleures analyses que nous connaissions de l'*Essai*. H. croit, un peu trop peut-être, à une influence notable des Cambridgiens sur la pensée philosophique de Locke). — PILLON : *L'évolution de l'idéalisme. An. phil.* 1892. — FOOHS, Nic. Ant. : *L.'s Erkenntniss-theorie.* 1 Theil : *der Subjectivismus.* Wurzb., 1894. — MATTIESEN, Em. *Ueber philos. Kritik bei L. u. Berkeley.* Doct. Diss. (présentée à Lpz). Jurjew (Dorprat). (Etude précise et systématique de trois « exemples » de criticisme chez L. et Berkeley ; rapport de Hume à Berk. au point de vue critique ; signification historique du criticisme de L. et de Berk.). — SCHUMANN, W.-P. : *Unendlichkeitsbegriff bei L.* Diss. Lpz., 1897. — LONG, W.-J. : *Ueber Humes Lehre v. d. Ideen u. v. der Subst. in ihrem Zusammenhange mit derjenigen L.'s u. Berk.'s* Diss. Heidelb., 1897. — FREYTAG, *Die Substanzlehre Lockes.* Bonn., 1898. Diss. — LINKE, P.-D. : *Humes Lehre vom Wissen, ein Beitrag zur Relations theorie in Anschluss an L. u. Hume.* Lpz., 1901. *Vid. surtout* ch. II. —

PASCHKAU, E. : *Verhältniss zw. Wissen, Meinen u. Glauben bei L. Beitr. z. Vergleich. philos. Terminologie*. Föschkani, 1903. — PRAT : *De la notion de substance*, Par., 1904. — MAINE DE BIRAN : *Réfutation de la réalité des idées d'après L. Rev. de metaph. et de mor.* mai 1906, *supp. Ibid.* : thèse latine de Michelet sur l'idée d'infini dans L. — LYON, G. : *Enseignement et religion*. Par., 1907.

LA LOGIQUE DE LOCKE. — KNIGHTON, W. : *The utility of aristotelian logic, or the remarks of... L. on that subject considered, etc.*, 8°, Lond., 1847. — DOST, O. : *Die Logik v. L. in Zusammenhange mit seiner Phil.* In Diss. Plauen, 1877. — MARTINAK, Dr. Ed. : *Zur Logik L. s. Schulj. bericht des Obergymnasiums zu Leoben*, 1887. *Abth. I* (Analyse attentive des deux premiers livres de l'*Es.*). — *Zur Logik L. s.*, 8°, Halle (Réimpression un peu modifiée du précédent, suivie de la 2^e partie, Nous avons souvent utilisé cette étude).

OPINIONS RELIGIEUSES ET MORALES. — WINTER H. Schuldirektor : *Darlegung u. Kritik der lockeschen Lehre vom empirischen Ursprung der sittlichen Grundsätze*. In Diss. 8°, Bonn., 1883. — WORCESTER, Elwood, Ernest : *The religious opinions of L.* Lpz, 1800. In. Diss. — CURTIS, Mattoon, Monroe : *An outline of L.'s ethical phil.* Diss. Lpz, 1890. — FISCHER : *Die Religions phil. des J. L.'s aus seinen sämtlichen Werken in Zusammenhange dargestellt*. Diss. Berl., 1893.

LOCKE ET DESCARTES. — ROSELL, A. : *Betraktelse af L. s och Cartesii sätt att besvara fr̃gan om kunskapens objectivitet, etc.*, 8°. Diss. Upsal, 1857. — FRIES, A. de : *Die Substanzenlehre J. L.'s mit Beziehung auf der cartesian. Phil. kritisch entwikelte u. untersucht*. In. Diss. Brême, 1879. (Etude un peu trop rapide, surtout de la doctrine de Locke). — SOMMER : *L.'s verhältniss z. Desc. etc.* In Diss. Berl. 1887. — GEIL, Dr. Jul. : *Ueber die Abhängigkeit L.'s von Desc.* In-8°. Strassburg. (Locke aurait combattu non Descartes, mais les platoniciens de Cambridge). *Vid.* aussi l'appréciation des écrits de Sommer et de Geil par Benno Erdmann : *Archiv. f. Gesch. d. Phil.*, II. pp. 99-121 ; B.-E. repousse la thèse de Geil. — THILLY, Frank : *L.'s relation to Desc. Philos. Rev.*, nov. 1900, p. 597 (Locke a combattu et avec raison la doctrine ambiguë de Desc. relative aux idées innées). — ROSE, Dr. Fr. : *Die Lehre der eing. Ideen bei Desc. u. L.*

Bernerstudien, XXXI, 1901. (Etude rapide de l'a priori depuis l'antiquité jusqu'à Locke).

LOCKE ET LEIBNIZ. — HARTENSTEIN, G. : *L.'s Lehre v. d. menschlichen Erkennt. in Vergleichung mit Leib.'s Kritik derselben*. Lpz., 1865. — *Hist. phil. Abhandlung*. Lpz., 1870. — QUAE-BICKER, E. : *Lockii et Leibnitzii de cognitione... sententiarum inter se oppositarum disquisitio comparativa*. In. Diss., 8°, Halle, 1868. — BENOIT, G. v. : *Darstellung der Locke'schen Erk. theorie mit Leibniz'schen Kritik derselben*. Preisch, 4°, Bern., 1869. (B. rapproche jusqu'à les confondre presque les théories de la connaissance de Locke et de Leib.). — THILLY : *Leibnizen's Streit gegen L. in Ansehung d. angeb. Ideen*. In. Diss. Heidelb., 1891.

LOCKE ET KANT. — DROBISCH, W. : *Ueber L. den Vorläufer Kants*. *Zeitsch. f. ex. Phil.*, II, pp. 1-32, 1861. (Le premier, croyons-nous, D. fait sa place à L. parmi les précurseurs de Kant). — KISSEL, Max : *De ratione quæ Lockii inter et Kantii placita intercedat communia*. In. Diss. Rost., 1869. (Rapprochements de détails un peu factices). — HERBST, Fr. : *Locke u. Kant*. Prom. schr. Rost. 1869. — BECKER : *De philosophia Lockii et Humi, Spinosismi fructu, criticismi germine*. In. Diss. Halle, 1875. — RAFFEL, Joh. : *Die Voraussetzungen welche den Empirismus L.'s, Berkeley's u. Hume's zum Idealismus führten*. In. Diss. Berl., 1887 (Etude peu développée; le ch. III a pour titre : Locke ein Vorläufer Kants). — TROILO, Erm. : *La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di Kant*. Turin, 1904. — BARTH : *Viert. jafhrsch. f. wis. Phil.* 1904. A la mémoire de Locke et de Kant.

OUVRAGES CITÉS

ABRÉVIATIONS

- Adam** : *Philos. de Fr. Bacon*. Par., 1890.
Arnauld : *Œuvres philos.* Edit. Jourdan. Par., 1843.
Bacon : Edit. Ellis, Spedding et Heath. Lond., 1854-9.
 N. O. *Novum Organum*, édit. Fowler. Oxf., 1889.
 Bastide **Bastide** : *J. Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre au XVIII^e s.*, 8°. Par., 1906.
Baumann : *Die Lehre v. Zeit, Raum. u. Mathematik in d. neueren Phil. etc.*, 8°. Berl., 1868-9.
Bernier : *Traité du libre et du volontaire*, in-12. Amst., 1685.
Bold : *A collection of tracts published in vindication of Mr. Lockes Reasonableness of Christ, etc., and of his Essay*. Churchill. Lond., 1706.
Boutroux, E. : *Rôle de l'histoire de la phil. dans l'étude de la phil.* Congr. de Genève, Genève, 1904.
 Op. var. **Boyle** : *Opera varia*. 4 vol. 4°. Lond., 1680-94. — *Works*. 5 vol. in-f°. Lond., 1744.
Brewster : *Memoirs of Sir I. Newton*. Lond., 1855.
Broughton : *Psychologia*. Lond., 1703.
Brown, Th. : *Locke and Sydenham*. 3^e éd. Lond., 1866.

- Brunschvigg** : *Pensées de Pascal*. Par., 1897.
- Burnet** : *Remarks up. an Ess. conc. hum. Und. in a letter to the Author*. Lond., 1697. — 2° *Remarks*, etc. Lond., 1697. — 3° *Remarks*, etc. Lond., 1699.
- Cousin** : *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, 1° série 1816-20; 2° série 1820-30, Paris.
- Culverwell** : *The light of nature*, édit. Brown. Lond., 1858.
- Descartes** : *Opera omnia*, 4°. Amst., 1656. — *Regulæ ad directionem ingenii*. Texte publié par Adam. Par., 1902.
- Fecht **Fechtner** : *John Locke, ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands in XVIII Jahrhundert*. Stuttgart, 1898.
- Fx. B **Fox Bourne** : *Life of John Locke*. Lond., 1876.
- Fowler, Th.** : *Locke. Engl. men of let.* Lond., 1880.
- Fr. Lk **Fraser** : *A. Locke, Philos. classics*. Lond., 1890. *Locke as a factor in the modern thought. Proceedings of the brit. Acad. Oxf.*, 1904.
- Gardiner** : *The Commonwealth and Protectorate*. Lond., 1894-1901, vol. II.
- Geil** : *Ueber die Abhängigkeit Lockes von Descartes*. Strassburg, 1887.
- Glanvill** : *Scepsis scientifica*. Lond., 1665.
- Grimm, Ed.** : *Descartes Lehre v. den angeb. Ideen*. Lpz., 1873.
- Grim *Zur Gesch. des Erkenntnissprobl.* Lpz., 1890.
- Hert **Hertling** : *J. Locke und die Schule von Cambridge*. Freib. i. B., 1892.
- Hobbes** : *Ed. Molesworth*. Lond., 1839-45.
- Hughes** : *Spectator*, n° 554.
- Kg **King** : *Life and letters of J. Locke. Bohn's standard library*. Lond., 1884.
- Kuno Fischer** : *Bacon u. seine Nachfolger*, 2° éd. Lpz., 1875.
- Lee, H.** : *Antisepticism*. Lond., 1702.
- N. E. **Leibniz** : *Nouveaux Essais*. Edit. Paul Janet.

- Par., 1866. Pour le texte du liv. I, ch. 1, vid. *Zeischr. f. Phil.* Bd. 130, pp. 20 et suiv.
- Limborch** : Correspondance avec Locke, ap. *Familiar letters*, etc. Lond., 1708.
- Lk. Wks.... **Locke** : *Works*. Lond., 1812.
- Fr. E..... *Essay concerning human understanding*. Edit. Fraser. Oxf., 1894.
- Traduction Coste, in-4°. Amst., 1742.
- Lyon** : *L'idéalisme en Angleterre*. Par., 1888. — *Enseignement et religion*. Par., 1907.
- Macaulay** : *History of England*. Tauchnitz.
- Malebranche** : *Recherche de la vérité*. Par., 1675.
- Marion..... **Marion** : *Locke, sa vie et ses œuvres*. Par., 1878.
- Martinak... **Martinak, Dr. Ed.** : *Zur Logik Lockes*. Leoben, 1887. — *Zur Logik Lockes*. Halle, 1894.
- L. Mash.... **Masham, Lady** : Lettre à Le Clerc, 12 janv. 1704-5. Universiteits Bibliotheek, Amst. Citée par fragments dans Fox Bourne.
- Michaud** : *Biogr. universelle*. Par., 1843.
- Moly..... **Molyneux, W.** : Correspondance avec Locke ap. *Familiar letters*. Lond., 1708.
- Norris** : *Christian blessedness*, etc., to which are added some cursory reflections upon a late Essay concerning hum. und. Lond., 1690. — *Theory of the Ideal and Intelligible World*. Lond., 2° éd., 1704.
- Orme** : *Memoir of Owen*. Lond., 1820.
- Osler** : *Note on J. Locke as a physician*. *Lancet*. Nov. 1900.
- Paulsen** : *Vierteljahrschrift f. wis. Phil.* Jahrg., 1.
- Porter, Noah** : *Marginalia lockeana*. *New Engländer and Yale Rev.* 1887.
- Riehl, Al.** : *Beiträge z. Logik. Vierteljahrschrift f. wis. Phil.* 1891. — *Der philosophische Kriticismus u. seine Bedeutung f. die positive Wissenschaft*. Lpz., 1876.
- Roberty** : *Rev. de Phil. positive*. Nov.-déc. 1882.
- Serjeant** : *Solid philosophy asserted against the fancies of the ideists*. Lond., 1697.

Shaftesbury : *Œuvres*, Genève, 1769.

Sorbière : *Relation d'un voyage en Angleterre*. Par., 1664.

Stil **Stillingfleet** : *Vindication of the Trinity*. Lond., 1696. — *The Bishop's of Worcester answer to Mr. Locke's letter concerning some passages relating to his Essay conc. hum. und. mentioned in the Vindic. of the Trin. With a postscript in answer to some reflections made on that treatise (la Vindication) in a late socinian pamphlet*. Lond., 1697. — *The Bp.'s of W. answer to Mr. L. 2^e let.* Lond., 1698.

Suares : *Disputationes metaphysicæ*. Par., 1619.

Sydenham : *Opera universa*. Amst., 1687.

Tagart : *Lockes writings and philosophy historically considered and vindicated*. Lond., 1855.

Taine : *Histoire de la littérature anglaise*. Par., 1863.

Toland : *Christianity not mysterious*. Lond., 1696.

Twells, Leonard : *Life of Dr. Pococke*, en tête de ses *Theological Works*. Lond., 1740.

Wallis : *Opera mathematica*. 3 vol. in-f°. Oxf., 1695. — *Quæstiones theologicæ*. 1 vol. in-f°. Oxf., 1657.

Ward : *In Thomæ Hobbii philosophiam exercitatio epistolica, cui subjicitur appendicula calumnias ab eodem Hobbio in authorem congestas responsoria*. Oxf., 1656.

Worms : *La Morale de Spinoza*. Paris, 1892.

.....
Ad. Mss.... *British Museum, additional manuscript...*

Sh. Pp..... *Public records office, Shaftesburypapers...*

PREMIÈRE PARTIE

ORIGINES DE LA DOCTRINE

CHAPITRE PREMIER

Caractère et Education de Locke.

Pendant l'hiver de 1670-71 cinq ou six amis de Locke, réunis dans sa chambre, le chargèrent d'examiner « nos facultés, et de voir à quels objets notre entendement peut ou ne peut pas s'appliquer ». (Préf. de l'*Ess.*) James Tyrrell, David Thomas, qui se trouvaient ce jour-là à Exeter House, peut-être aussi Mapletoft et Sydenham, savaient bien que nul mieux que leur « philosophe » ne pouvait répondre à la question qu'il venait lui-même de leur poser.

Pourquoi la réponse fut-elle l'*Essai*? Quelles circonstances, quelle éducation, quelles études avaient préparé Locke à l'écrire en inclinant sa pensée vers le sujet, et déjà peut-être vers les conclusions de son livre? C'est ce que nous devons d'abord rappeler, sans prétendre toutefois écrire, après tant d'autres, sa biographie ni retracer son portrait.

§ 1. — CARACTÈRE DE LOCKE.

Les parents du philosophe exercèrent sur lui une influence inégale. De sa mère, qu'il perdit de bonne heure, il disait « qu'elle était pieuse et tendre », et il hérita d'elle

ces deux qualités ¹. Elle appartenait, comme son mari, à la religion puritaine. De nombreuses pratiques de piété, ou du moins l'habitude et le goût de la prière, avec la libre interprétation des Ecritures, formaient le fond de cette religion à laquelle s'alliaient ordinairement, dans les familles de la classe moyenne, une disposition à la tolérance, à la prudence, à la modération et l'amour de la liberté ². Locke, élevé dans la religion de ses parents, y fut longtemps fidèle, il garda toujours les dispositions qui l'accompagnaient, ainsi qu'une foi profonde et une piété tout intellectuelle, sans tendresse ni mysticisme.

C'est en cela que se résume probablement l'action qu'exerça sur lui son père jusqu'en 1661. Locke n'en perdit jamais le souvenir. De son père, il louait surtout le bon sens et la justice ; il approuvait fort la manière dont avait été conduite par lui son éducation, — jusqu'à l'âge de 14 ans, — et l'intimité, de plus en plus affranchie des formes sensibles du respect, que son père avait graduellement établie entre eux ³. Il s'en est souvenu dans ses *Pensées sur l'Education* (95, 96).

On a souvent remarqué que Locke représente éminemment la race anglaise. Les qualités de ses compatriotes sont le fonds même de son génie personnel, ou si l'on veut, ces qualités de tous les Anglais sont devenues chez lui un véritable génie, unies qu'elles furent, dans des circonstances favorables, à une intelligence pénétrante et à une suffisante puissance de travail. Elles s'expriment fortement dans l'œuvre entier du philosophe et l'on ne peut les négliger en l'expliquant. Peut-être important-elles plus à cet égard que les doctrines philosophiques dont Locke

¹ LADY MASH. Cf. FECHT. : p. 3.

² Cf. NEAL : *Hist. des Puritains*, 1754, vol. IV, p. 74.

³ LADY MASH. — John Locke, le père, avait courageusement rempli dans l'armée du Parlement le rôle de capitaine, dont l'avait chargé Alex. Popham. Celui-ci lui en témoigna sa reconnaissance en faisant plus tard entrer le jeune John Locke à Westminster-School.

eut connaissance ¹. Ces qualités de race sont, comme l'indique Taine, l'amour de la liberté, du droit, de la justice ². La liberté, dont il s'agit ici, est l'exercice sans entrave des droits de l'individu, dans la mesure où il est compatible avec les exigences du groupement social. Parmi les droits les plus chers au peuple anglais, est celui de posséder; puis, celui d'adopter telles croyances religieuses et telles opinions que l'on juge bonnes. De là un caractère en apparence intéressé, et une tenacité dans les opinions religieuses ou autres, qui dégénère facilement dans les esprits médiocres en entêtement ou en manie; — les Anglais sont souvent tout d'une pièce. De là aussi un sentiment vif et affiné de la justice, — une inflexible énergie, — l'âpreté des luttes intérieures ou extérieures, la stabilité des partis politiques et en général de la politique. Il faut ajouter que ces excellentes qualités sont conscientes d'elles-mêmes; d'où l'estime de soi, le sentiment de la *respectabilité*, la fierté d'appartenir à la race anglaise.

De l'amour de la liberté, joint à une intelligence supérieure, naît une sage modération. C'est un des traits accusés de la physionomie de Locke.

Il est par-dessus tout raisonnable. Il soumet à une critique froide ses opinions et ses sentiments, comme aussi ceux des autres; sa prudence dans la pensée ou dans l'action, semble parfois aller jusqu'à la timidité. Mais, quand il a acquis une conviction, il la défend avec force; il répond sans se lasser à ses adversaires; il revient à plusieurs reprises, et pendant la moitié de sa vie, aux idées qu'il croit bonnes (comme celle de la tolérance), et, quand il a reconnu une erreur chez les autres, il l'attaque

Cf. FRASER: *Lk.*, p. 39.

² *Hist. de la litt. angl.*, III, p. 313. « La constitution anglaise, dit-il, est un corps de contrats, c'est-à-dire de droits reconnus. Chacun a le sien, petit ou grand, qu'il défend de toute sa force... C'est par ce sentiment qu'on conquiert et qu'on garde la liberté politique. »

avec vigueur, retenu seulement par une indéfectible courtoisie. L'amabilité, le charme des manières sont d'ailleurs chez lui des signes non seulement de la naissance ¹, de la douceur ² du caractère et de la bonté, mais encore de cette modération parfaite que l'empire de la raison faisait régner dans l'âme du philosophe. Ces qualités morales, non moins que sa supériorité intellectuelle, ses fonctions de secrétaire ou de médecin expliquent qu'il prenne souvent auprès de ses amis, — ou amies, — simplement et sans pédantisme, l'attitude du conseiller et presque du directeur spirituel.

Au point de vue intellectuel, la plus remarquable des qualités de Locke est peut-être sa sincérité. Il n'a rien écrit qu'il n'ait pensé par lui-même, rien donné comme vrai qu'il n'ait réellement cru être tel; il a déclaré probables, douteuses ou inconnues, sans crainte de paraître sceptique ou ignorant, des choses dont les autres philosophes décidaient hardiment. Il n'a d'ailleurs estimé les écrits des autres hommes, que par leur sincérité. On sait avec quelle ardeur il a combattu tout ce qui, dans l'expression de la pensée, peut illusionner ou illégitimement séduire soit le lecteur, soit l'écrivain. C'est cet amour de la sincérité et, en définitive, de la vérité, qui inspira ses

¹ Locke était d'une famille d'ancienne bourgeoisie très florissante sous Henri VIII; Sir William Locke était l'un des plus grands commerçants d'Angleterre; un des ancêtres du philosophe avait été shérif de Londres en 1460, un autre était maire de Bristol au XVIII^e siècle (Cf. Fx. B., 1, 2; *Gentleman's Magazine*, vol. LXII, p. 798, 1792). FRASER : *Lk.*, pp. 1-2, fait remarquer que, si le grand-père de Locke était marchand à Sutton Wick, dans le voisinage de la paroisse de Chew Magna, beaucoup de cadets de bonne naissance se mettaient à faire du commerce au XVII^e siècle.

² Locke était d'une douceur et d'une tendresse presque féminines, qui se manifestent surtout dans ses lettres à Margaret Beavis, dans son amitié avec lady Masham, et en général dans ses rapports avec les femmes et les enfants; on peut ajouter, dans sa correspondance avec ses amis Limborch, Thoynard et surtout Ant. Collins. La faiblesse de sa santé, son extrême finesse, celle même de ses traits physiques, son état de célibataire s'accordent assez bien avec cette délicate psychologie.

attaques contre l'innéisme et contre la philosophie de Norris ou de Malebranche. Quand on attaquait ses propres idées, il déclarait n'accepter le combat que contre un adversaire loyal, ami de la lumière, non de la renommée ¹.

Ce sentiment explique que Locke, en écrivant, s'efforce de faire de son esprit un « white paper ». Il veut être pur de tout préjugé, affranchi de toute autorité ; aller sans défaillance où le mèneront la raison et l'expérience, « un guide auquel on peut se fier », ainsi qu'il le disait dans le premier Fragment qu'il nous reste de lui ².

La sincérité et la bonne foi de Locke expliquent son goût pour la clarté et les efforts qu'il fit pour être clair. Les répétitions dans le texte de l'*Essai*, les corrections faites aux éditions successives de ce livre, prouvent combien il tenait à être compris. Il a maintes fois déploré les contresens commis sur ses ouvrages. Le fait est que la clarté y est souvent plus apparente que réelle, et qu'il faut beaucoup d'attention pour saisir exactement sa pensée. Ses compatriotes s'en sont plaints non moins que les étrangers ³. Mais Locke a pu croire qu'il avait fait assez pour la clarté, puisqu'il estimait avoir été bien entendu par certains de ses amis : « Vous comprenez ma pensée aussi bien que moi-même », écrivait-il à William Molyneux, et, en 1704, à Anthony Collins : « Vous avez de mon livre une connaissance générale et ne vous heurtez pas aux détails, comme je vois que font quelques-uns. »

A ces dispositions intellectuelles, se rattache ce que l'on appelle le positivisme de Locke (Cf. Marion, p. 93);

¹ Le 20 nov. 1695 il écrivait à Moly. : « If it be a fair inquirer I shall be glad, if a wrangling disputant, I shall not mind him. »

² Frag. *Philosophy*. Vid. Ex. B., I, 70.

³ WIL. HAMILLTON disait : « Locke is of all philosophers the most figurative and ambiguous, vacillating, various and even contradictory. » Cf. Rev. R. H. QUICK : *On Education*. Préf. à la 2^e édit., pp. 15 et s.

son respect des faits ¹, sa défiance spontanée vis-à-vis de toute théorie ², cette règle qu'il semble s'être de fort bonne heure imposée, de mesurer strictement notre connaissance des choses, à l'expérience que nous en avons, son goût pour les sciences naturelles, conçues non pas comme une explication systématique des faits, ou du moins de tout un ordre de faits (telle l'astronomie de Newton), car la science ainsi construite a quelque chose d'hypothétique et par suite d'incertain, c'est une philosophie naturelle ; mais comme une collection d'observations bien classées, propres à étendre notre action, telle la médecine de Sydenham, fondée sur la description historique des maladies. L'observation de nos idées et de notre vie mentale lui fournira le contenu de l'*Essai* et, pour ces faits, il aura le même respect que pour les autres : il ne cherchera pas à les justifier par des principes supérieurs à l'expérience ou à les mettre en accord les uns avec les autres par des hypothèses (il laissera, par exemple, indécis le conflit de la liberté et de l'entendement), car la constatation d'un fait vaut mieux qu'une explication incertaine.

La physionomie intellectuelle de Locke comporte encore quelques traits qui achèvent les précédents : cette courtoisie qu'ont maintes fois louée ses contemporains ³, une modération contre ses adversaires vraiment digne d'un philosophe. Enfin, ce que le « positivisme » et l'utilitarisme pourraient avoir de terre à terre et de mesquin,

¹ Voir à titre de preuves ses observations météorologiques, ses observations médicales dans ses *Medical common place books*, les notes sur sa santé dans son Journal.

² Vid. sa lettre à J. Tyrell sur la *Theoria Telluris sacra* de BURNET, 1687.

³ Par exemple, SYDENHAM dans la dédicace à Mapletoft du *Methodus curandi febres*, 2^e édition, 1676 : « Vous savez combien ma méthode est approuvée par un de nos amis intimes, je veux dire Mr. J. Lk., un homme qui, pour la finesse du jugement et pour la simplicité, c'est-à-dire l'excellence des manières, a parmi ceux de notre temps peu d'égaux et point de supérieurs. »

se trouve relevé chez lui par un amour désintéressé des hommes et un zèle infatigable pour leur bonheur.

Le caractère de Locke semble n'avoir jamais varié : il est déjà tout entier dans ses premiers écrits de 1660 et dans la lettre qu'il écrivait la même année à son père (nov. 1660, Kg., p. 2). C'est le même caractère qui s'exprime avec une constance parfaite dans les livres et dans la correspondance du philosophe jusqu'à la fin de sa vie. On ne saurait l'oublier en lisant l'*Essai*, et nous devons le rappeler, car la doctrine de cet ouvrage reflète aussi, avec une remarquable netteté, ce caractère éminemment anglais.

§ 2. — WESTMINSTER SCHOOL.

Il fallait que ce caractère fût bien fortement trempé pour résister au genre d'éducation que Locke reçut à Westminster (1646-52). Le contraste était complet, entre le naturel anglais et les méthodes suivies alors dans l'éducation et l'instruction. Ce contraste s'est d'ailleurs atténué, sans disparaître tout à fait. La discipline était sévère à Westminster au temps du fameux Busby. Ce n'est pas là ce qui pouvait contrarier le caractère national, mais plutôt, le verbalisme et la routine dans les méthodes, et aussi le genre des études essentiellement « classiques », c'est-à-dire appropriées au génie du moyen âge latin plutôt qu'au génie anglo-saxon. Les heures de travail étaient très longues ; on travaillait presque toute la journée et à quelle besogne ! L'étude des langues anciennes en formait l'élément principal. Elle était dirigée de façon à mettre les élèves en état de comprendre tant bien que mal à la lecture les auteurs grecs et latins, d'écrire soit en prose soit en vers, en anglais et dans les langues classiques.

On tâchait de former des humanistes plutôt que des érudits, et des grammairiens timorés, pensant qu'un

bon *scholar* n'avait pas besoin d'une connaissance précise et historique des langues anciennes. On peut estimer que ce genre d'études n'était nullement déplacé dans une école, qui ne réunissait qu'une petite élite d'élèves, destinés aux carrières que suivirent les condisciples de Locke : l'église, le barreau, l'enseignement, les lettres. Mais cette instruction, excellente en soi, était donnée d'une façon routinière et scolastique, et elle n'était pas complétée par l'enseignement des sciences. Evidemment il n'était question dans les programmes de Westminster School, ni de physique, ni d'histoire naturelle, mais l'histoire elle-même n'était étudiée que par occasion, dans les auteurs anciens et la géographie... « le dimanche en été, après le souper ». Les seuls profits que Locke retira de son séjour à Westminster, — outre la possibilité d'entrer à *Christ-Church*, — semblent avoir été la facilité de lire, d'écrire et au besoin de parler en latin (avec Limborch) et surtout une connaissance exacte de l'éducation qu'il devait critiquer plus tard, une salubre horreur pour la science verbale, le surmenage sans profit, la routine et l'inintelligence dans les méthodes d'enseignement (*On Educ.*, 14, 147 ; 94, 166 et sq.).

Plus important fut, sans doute, l'enseignement qu'il reçut du spectacle des événements au milieu desquels il grandit¹ : la guerre civile, dans laquelle il vit son père porter les armes ; la ruine presque complète de celui-ci, d'où la situation très modeste de notre philosophe pendant sa jeunesse² ; l'exécution de Charles I^{er}, le 30 janvier 1649. L'amour de la paix, dont la tolérance est la condition, le respect de l'individu, auquel un gouvernement ne saurait manquer impunément, l'utilité qu'il y

¹ « Je n'eus pas plus tôt conscience d'être au monde que je me trouvai dans une tempête qui vient à peine de prendre fin. »

² On conjecture, — non sans quelque témérité, — d'après la lettre à son père du 20 nov. 1660(?), que Locke renonça à un mariage, ne jugeant pas ses ressources suffisantes. Il s'agit peut-être de tout autre chose.

aurait pour l'Angleterre et pour toute l'humanité à faire pénétrer ces idées dans la vie politique, le désir d'accomplir cette grande tâche, — ces sentiments et ces réflexions de Locke ont eu peut-être leur origine dans les impressions de son enfance.

§ 3. — L'UNIVERSITÉ D'OXFORD.

A Oxford, Locke continua d'abord les études qu'il avait commencées à Westminster, dans le même esprit et sans plus de profit ; mais avec moins d'entrain ¹, à mesure qu'il apercevait plus clairement la stérilité des études dans lesquelles il était engagé. Les études philosophiques étaient conduites suivant la même méthode que celles de grammaire et de rhétorique. La logique était celle d'Aristote « filtrée — ou mieux peut-être contaminée — à travers les cerveaux de quelques milliers de commentateurs des époques grecque, romaine, barbare, et médiévale », comme dit Fox Bourne (I, p. 45). Locke a souvent exprimé son opinion sur la logique et la rhétorique enseignées à Oxford (Ex. gr. *On Educ.*, 188, 189). La philosophie proprement dite était la scolastique péripatéticienne. « Bacon était banni parce qu'il savait un peu de mathématiques. » (Locke à Thoy., 13 oct. 1679). Cette boutade ², comme on en trouve tant dans les lettres de

¹ Cf. LADY MASH, *Fx. B.*, I, 53. On a souvent comparé l'opinion de Locke sur l'instruction qu'il reçut à Westminster School et à Oxford avec celle de Descartes sur ses études à la Flèche. Tous deux cherchèrent d'abord dans le monde des distractions, puis des observations et des « documents » pour remplacer l'instruction verbale et inutile des écoles. On imagine avec quel plaisir et quelle sympathie Locke dut lire la 1^{re} partie du *Disc. de la Méthode*.

² On peut en rapprocher cette déclaration de Wallis, bien qu'elle se rapporte à une époque d'une vingtaine d'années antérieure au séjour de Locke à l'Université : « Mathematics at that time with us (1631 environ) were scarce looked on as academical studies, but rather mechanical ». C'était plutôt l'affaire des marchands, des navigateurs, des charpentiers et des « surveyors of lands ». Wallis ne contribua pas peu à atténuer ce préjugé à Oxford. Mais a-t-il même aujourd'hui complètement disparu dans tous les établissements d'instruction ?

Locke à son ami vers cette époque, exprime assez bien dans son exagération, l'étroitesse et le conservatisme, qui étaient les caractères de l'esprit officiel à Oxford.

N. B. — Sur les Ecoles et Universités anglaises au XVII^e siècle. Vid., outre les ouvrages d'Ant. Wood, Huber : *Die engl. Universitäten*, Kassel, 1839-40, 2 Bd. ; Fournival : *L'Education dans l'ancienne Angleterre*, 1867 ; Staunton : *Les grandes Ecoles de l'Angleterre* ; Stern : *J. Milton und seine Zeit.*, 2 Bd., Leip., 1876-78 ; O. Browning : *Educational theories*, 1881 ; Parmentier : *Histoire de l'Education en Angleterre*, et les Biographies de Locke : Fox Bourne, Fowler, Fraser. Le professeur Fowler a quelque peu ébranlé la reconstitution tentée par Fox Bourne des plans et horaires d'études à Oxford ; il y aurait lieu, sans doute, de reprendre la question en remontant aux sources originales de renseignements. C'est sous cette réserve que nous reproduisons les indications suivantes :

Locke fut reçu dans l'Ecole royale de Westminster comme *peregrinus* en 1646 et nommé *écolier du roi* en 1647.

Le *head-master* était le Dr Richard Busby, depuis 1638 ; il garda ce poste jusqu'à sa mort (Vid., *Dict. of nat. biogr.* et catalogues du Musée pédagogique, les lectures à faire sur lui).

Locke dut accomplir sa tâche d'écolier avec conscience et succès, puisqu'il fut choisi en 1652 pour être envoyé à Christ-Church. On envoyait aux Universités les six meilleurs élèves : trois à Oxford et trois à Cambridge. Voici à peu près le règlement de l'école et les matières de l'enseignement :

6 à 9 h. — Après le lever et les prières d'usage, les élèves commençaient à travailler à 6 heures. Deux heures étaient consacrées à l'étude des grammaires grecque et latine, à des explications improvisées pour les plus avancés et à des récitations d'auteurs anciens.

9 à 11 h. — Une heure d'étude ; puis les élèves étaient

exercés à la composition en vers et en prose, parfois en grec et en latin, à la traduction orale de textes anglais en latin ou en grec, et écoutaient les explications, qui leur étaient faites, d'auteurs classiques, sur lesquels ils étaient interrogés dans l'après-midi.

11 à 1 h. p. m. — Deux heures étaient consacrées au déjeuner et à la lecture de manuscrits latins, afin que les élèves fussent familiarisés avec les écritures du moyen âge.

1 à 3 h. — Interrogations sur les auteurs expliqués. Exercices de transcription de vers en prose, ou vice versa dans les deux langues anciennes ou de l'une dans l'autre.

3 à 4 h. — Récréation, puis de 4 heures jusqu'au dîner et au coucher : traduction de prose ancienne en prose anglaise, ou de vers anciens en vers anglais. Préparation des exercices du lendemain. Le vendredi, revision des études de la semaine. Le samedi, déclamation grecque et latine. Le dimanche après le souper, en été, un peu de géographie. Dans les hautes classes, une partie du temps était consacrée à l'étude de l'hébreu et de l'arabe.

A Westminster, Locke fit connaissance de John Mapletoft, resté son ami. Le plus illustre de ses condisciples est Dryden, le poète. Parmi les autres : Robert South, prédicateur et théologien ; Wil. Godolphin, frère de Th. Godolphin ; Th. Blomer, clergyman ; Richard Lower et Walter Needham, *physicians* réputés. On ne peut dire quelle fut l'intimité de Locke avec eux ; elle ne se prolongea pas au delà du temps de sa scolarité et ne dut pas avoir grande influence sur son caractère.

A OXFORD, les études étaient divisées en deux périodes : à l'issue de la première on devenait *undergraduate* (bachelier ès-arts) ; pendant la deuxième on préparait le grade de maître ès-arts. La vie des étudiants était à peu près ceci : à 5 heures lever, — assistance au service divin, — premier déjeuner, — conférences des professeurs de l'Université ou du Collège, — préparation aux prochaines conférences sous la direction du *tuteur*

(Th. Cole, pour Locke). Au déjeuner on ne pouvait parler que latin. Il y avait encore une « lecture » publique dans l'après-midi, puis des disputes et déclamations, non obligatoires, mais recommandées (Locke y allait le moins possible, d'après un mot de Tyrell, rapporté par Lady Mash.). Les matières enseignées étaient : pendant la première période (quadrennium) : la grammaire, la rhétorique, la logique, l'explication de l'*Ethique* à Nicomaque, la philosophie morale, les mathématiques pures. Pendant la deuxième période (triennium), aux mêmes études on ajoutait l'hébreu, l'arabe, l'astronomie, la métaphysique, l'histoire, étudiée dans quelques auteurs anciens. Certaines disputes étaient obligatoires.

Locke, entré en 1652 à Christ-Church, fut reçu bachelier ès-arts le 14 février 1655-56, abrégeant d'un terme le quadrennium, et maître ès-arts le 29 juin 1658, abrégeant de deux termes le triennium, ce qui était tout à fait inusité.

§ 4. — CONDISEIPLES ET MAITRES DE LOCKE.

Il ne semble pas que les condisciples de Locke à Oxford aient eu une influence notable sur sa formation philosophique. Il ne nous importe pas beaucoup qu'il ait recherché la société des plus aimables, ou même des plus gais, pour combattre l'ennui que lui causaient les études universitaires. Ses relations avec Hodges, Tyrell et même D. Thomas n'ont guère qu'un intérêt biographique. Il serait, au contraire, assez désirable de savoir s'il eut des relations à Oxford avec Joseph Glanvill et s'il lut ses ouvrages. L'attention de Locke fut peut-être attirée par ce jeune étudiant¹ qui faisait imprimer à Londres, dès 1661, un écrit sur « La vanité du dogmatisme ou confiance dans l'opinion, montrée dans un discours sur le peu d'éten-

¹ Glanvill était né en 1636.

due et les limites de la connaissance ». Glanvill entra dans la Société Royale le 14 décembre 1664. Il est probable que Locke l'y rencontra et qu'il eut connaissance de la *Scepsis scientifica*, au moins sous la forme qui lui fut donnée en 1665¹. La doctrine de ce livre rappelle quelquefois celle de l'*Essai* : notre connaissance de la réalité est nulle ; l'union de l'âme avec le corps est un mystère ; la représentation des corps dans notre esprit en est un autre ; cependant tous nos concepts ont pour origine la sensation, et il leur en reste toujours quelque chose : il n'y a point de pensée pure de tout phantasme. La sensation forme donc la limite de nos connaissances positives. Pouvons-nous passer au delà ? Les dogmatistes se vantent d'expliquer les phénomènes par leurs causes véritables. Cette prétention est absurde, car la causalité ne se *constate* pas, nous la *concluons*, à nos risques et périls, comme le prouvent nos erreurs. L'ignorance où nous sommes des causes véritables en physique, nous oblige à nous contenter d'hypothèses. Prendre ces hypothèses, lors même qu'elles réussissent, pour la réalité, c'est s'illusionner sur leur valeur ; en faire les lois inviolables des choses, c'est, par une sorte d'impiété, restreindre à la mesure de notre entendement l'œuvre de Dieu.

Que par son contenu doctrinal, et surtout par l'esprit scientifique et critique qui l'inspire, la *Scepsis scientifica* rappelle parfois les écrits de Locke, cela n'a rien qui puisse surprendre, puisque les deux philosophes étaient de la même « génération », étudiants de la même Université, membres de la même Société, créée précisément pour l'avancement de la science expérimentale et, par contre-coup, en faveur de la nouvelle philosophie. Mais il y a lieu de penser que, sans avoir eu connaissance des livres de Glanvill, Locke eût écrit son *Essai* tel que nous le

¹ La *Scepsis scientifica* n'est qu'un remaniement de la *Vanity of dogmatizing*.

lisons ¹. De plus, assez d'autres influences ont contribué à sa formation philosophique pour que l'on ne s'attarde pas trop à celle-ci.

Les fonctions que Locke exerça à l'Université comme *lecteur* de grec (1661), de rhétorique (1663) et *censeur* de philosophie morale (1664) ne semblent pas avoir beaucoup avancé la genèse de ses idées personnelles. Les notes de philosophie morale sont assez nombreuses parmi celles qui nous sont parvenues, mais on n'y reconnaît rien de la morale à Nicomaque, qui était le texte de ses lectures ; il est même douteux que Locke eût osé enseigner la plupart des choses qu'il écrivait pour lui-même. Toutefois, on ne se ferait pas une idée juste de ce qu'il doit à son séjour à Oxford, si l'on ne se rappelait que ses études universitaires. De celles-ci, il retira l'avantage d'être bon humaniste ou du moins un *perfect scholar* ; dans ses fonctions de *senior student* et de *tutor*, il acquit sans doute quelque expérience pédagogique. Mais surtout, il eut le bonheur de trouver à Oxford des maîtres éminents, qui avaient su, soit dans leur enseignement, soit en dehors, garder leur originalité. Parmi ceux qui exercèrent sur lui une influence appréciable, il faut nommer d'abord Edward Pococke.

¹ L'influence de Glanvill sur Locke ne semble pas très certainement établie par le baron de Hertling. (HERT., pp. 202-213.) Il n'importe pas beaucoup que le texte de l'*Essai* rappelle par endroits celui de la *Scepsis Scientifica*. Locke pouvait prendre ailleurs (ex. gr. chez ses professeurs ou chez Boyle) les idées et même les comparaisons alléguées par Hertling.

CHAPITRE II

Formation religieuse et morale du Philosophe.

§ 5. — EDWARD POCOCKE.

Avec celui-ci, Locke noua une intime et durable amitié. C'était non seulement un très savant orientaliste, mais un homme fort sage et un pasteur plein de zèle. Une fois même, il fut héroïque : à Alep, où il était allé chercher des manuscrits, la peste éclata en 1664. Aussitôt, tous les marchands se réfugièrent dans les montagnes environnantes. Seul, Pococke resta pour soigner et reconforter les moribonds. Au commencement de sa carrière, persécuté pour ses opinions politiques, il garda tout son calme, toute sa dignité, toute sa fidélité royaliste ¹.

« J'ai appris, disait-il à un ami, et j'ai adopté pour mon âme cette règle inviolable : rester en paix autant qu'il dépendrait de moi avec tous les hommes, payer ma dette de respect et d'obéissance aux pouvoirs supérieurs et éviter tout ce qui serait étranger à ma profession ou à mes études ; mais faire quelque chose qui pût, si légèrement que ce soit, troubler la tranquillité de ma

¹ Pococke fut plus d'une fois persécuté : en 1648, ses paroissiens le firent arrêter par les soldats de Cromwell et traduire devant le recteur d'Oxford. Les « visitors » lui enlevèrent à la fin de 1649 ou au début de 1650 ses fonctions de professeur d'hébreu et d'arabe. Elles lui furent rendues sur les instances de ses amis. En 1655, ses paroissiens voulaient le chasser, en s'appuyant sur une loi récente, qui leur en donnait le droit vis-à-vis d'un ministre « ignorant, scandalisant, insuffisant et négligent ». Owen leur fit comprendre combien ils se rendraient « méprisables », en traitant ainsi un savant dont la réputation était européenne. (Cf. TWELLS : Vie du « savant Dr Pococke », en tête de l'édition de ses Œuvres.)

conscience m'aurait été plus pénible, que la perte non seulement de mes biens, mais de la vie ¹. » Locke rendit un beau témoignage à la sagesse de son maître, lorsqu'il écrivit à Humphrey Smith, qui lui demandait des notes biographiques : « Sa vie me paraît avoir été parfaitement calme. »

Toutefois, l'influence de Pococke sur l'auteur de l'*Essai*, semble avoir été purement psychologique. Il en fut sans doute à peu près de même de celle de John Owen.

§ 6. — JOHN OWEN².

Il avait été nommé doyen de Christ-Church le 18 mars 1650-51 et vice-chancelier en septembre 1652. (L'immatriculation de Locke est du 27 nov. 1652.) On sait qu'après avoir été presbytérien ³, Owen était devenu indépendant, et qu'il paraît avoir eu de sincères convictions républicaines. Mais ce n'est pas par là qu'il exerça sur Locke une influence durable, c'est plutôt par son zèle pour la tolérance. Il en était, avec Milton et Jeremy Taylor, l'un des principaux avocats, dès le début de la république. En 1646, encore presbytérien, il avait déjà réclamé la tolérance, mais dans la mesure seulement où ceux de son parti étaient disposés à l'accorder eux-mêmes, et il remarquait : « Je n'ai jamais vu personne réclamer sérieusement la tolérance pour les dissidents qui n'en fût un lui-même ⁴. » En publiant le sermon qu'il fit après l'exécution de Charles I^{er}, le 31 janvier 1648-49, il y avait ajouté un *Discours sur la Tolérance*. Owen

¹ TWELLS : *Op. cit.*, I, p. 32. Lettre de Pococke à Horne de Gueldres, 30 novembre 1650.

² Sur OWEN : Vid. *Memoir of Owen*, ORME, 1820, utilisé par Fx. B. et par BASTIDE : *Les théories politiques de Lk.*, 1906, pp. 11-13.

³ Le patronage de Fairfax en est une preuve. Cf. GARDINER : *Commonwealth and Protectorate*, II, p. 251.

⁴ ORME : p. 58.

souhaitait que l'on constituât une Eglise nationale, mais aussi que les Eglises dissidentes fussent tolérées. Le devoir des magistrats civils ne s'étend pas en principe aux affaires religieuses, mais ils doivent punir ceux qui, sous prétexte de religion, troublent la paix publique en parlant irrévérencieusement des choses sacrées. Certaines opinions, comme celles des Papistes, étant contraires à la majesté divine, on empêchera ceux qui les professent, de se réunir pour célébrer leur culte. Enfin les magistrats doivent protéger les lieux consacrés aux cérémonies et le ministre lui-même, pendant qu'il officie.

L'influence d'Owen se fit sentir dans la discussion d'un *Acte pour la propagation de l'Evangile*¹ (23 mai 1652-décembre 1652) : une Eglise officielle devait être fondée et son orthodoxie, assurée par une sorte de service des *triers* et des *ejectors*. Les Eglises dissidentes pouvaient célébrer librement leur culte, à condition de faire connaître aux magistrats leurs lieux habituels de réunion. Les restrictions ordinaires, relatives à l'ordre, à la décence publique et à la majesté divine étaient imposées. Les Unitariens étaient exclus de la tolérance, comme opposés à certains principes, dont l'Ecriture proclame la nécessité. Lors de la discussion des « Proposals », Owen y ajouta quinze articles qu'il considérait comme essentiels au christianisme : la thèse que la sainte Ecriture est la seule source de la Foi religieuse, le dogme de la Trinité, celui de l'Incarnation, la justification par la grâce, la Résurrection, etc... La croyance en cette dogmatique compliquée, qui dépasse les limites de la connaissance naturelle, ne sera pas considérée par Locke comme exigible de tout homme. De plus, Owen ne réclame la tolérance que pour les chrétiens, malgré la parole de Crom-

¹ Cf. *Proposals for the Furtherance and Propagation of Gospel*. E. 683, 12. « The Proposals themselves indubitably bear the stamp of Owen's mind, and may with strong probability, be assigned to his authorship ». GARDINER : *Op. cit.*, II, 28.

well : « J'aimerais mieux que le mahométisme fût permis, plutôt qu'un seul enfant de Dieu fût persécuté » (1652) ¹.

Heureusement, doyen de Christ-Church, Owen n'avait affaire qu'avec des chrétiens; il laissait à tous, maîtres et élèves, une liberté religieuse très remarquable à cette époque. C'est ainsi que plusieurs étudiants pouvaient se réunir chez le professeur Wallis avec John Fell, le futur doyen du collège, J. Dolben, Richard Allestree, etc... pour assister à des cérémonies anglicanes. Le professeur Ed. Pococke fut dispensé du serment d'allegeance au Parlement et à Cromwell; le luthérien Peter Stahl était accueilli, sur la recommandation de Boyle (1659), comme professeur de chimie.

§ 7. — LES LATITUDINAIRES DE CAMBRIDGE.

Non seulement les professeurs de Locke mais, comme on l'a maintes fois signalé, quelques autres penseurs modérés et disposés à la tolérance, Hooker, Chillingworth, Culverwell, Isaak Barrow, Tilloston, Wichcote, Simon Patrick, etc... eurent une part d'influence dans la formation de ses idées politiques et religieuses. En eurent-ils une dans la formation de ses idées proprement philosophiques? Locke, auteur de l'*Essai*, doit-il quelque chose à ce que l'on appelle l'Ecole de Cambridge ²?

La définition de cette école est assez difficile à donner. On y rattache habituellement les penseurs latitudinaires en théologie et platoniciens ou malebranchistes en philosophie. La mentalité des cambridgiens serait caractérisée par un rationalisme modéré en théologie, quelque chose comme la doctrine du « Christianisme raisonnable » de Locke; en philosophie, par une prédilection marquée

¹ GARDINER : *Op. cit.* II, 30.

² Vid. HERTLING : *Locke und die Schule von Cambridge* (surtout le ch. III). BASTIDE : *op. cit.* 18-28, FECHTNER : 33-36, 102, etc.

pour Platon et pour les modernes, enfin, par l'estime et le goût des sciences positives. Mais, de tous ces caractères, seul un vague platonisme appartient en propre à quelques philosophes de Cambridge (More, Cudworth, Norris). Or Locke, non seulement n'a jamais professé l'innéisme platonicien, mais l'a combattu ; — au moins chez Norris et chez Malebranche. Quant au dégoût de la scolastique et à l'amour des sciences, les influences qu'il subit à Oxford les expliquent, nous le verrons, bien plus aisément que ses relations avec les cambridgiens ¹.

Il y aurait lieu, sans doute, de réduire un peu l'importance que le baron de Hertling attache à ces relations, pour le développement de la doctrine de l'*Essai*. Il est vrai que Locke eut pour amis des latitudinaires : Simon Patrick (Fx. B. : II, p. 149) dont il parle souvent à Limboreh, Isaak Barrow, qui semblent l'avoir intéressé par leur bon sens et leur esprit de conciliation, à peu près comme le riche marchand Thomas Firmin, chez qui ils se réunissaient à Londres. Wilkins a peut-être eu quelque influence religieuse sur Locke (Fx. B. : I, 309) ; mais il n'était pas cambridgien. Etudiant, puis professeur à Oxford, il ne va à Trinity College qu'en 1659 (Il est mort en 1672). C'était surtout un savant, nullement préoccupé de platonisme. M. de Hertling en convient (op. cit., 160-1) et le retranche de l'école, contre le sentiment de Burnet. Mapletoft était exclusivement un savant et, pour avoir fait son doctorat à Cambridge, pour y avoir

¹ Non seulement l'esprit scientifique régnait à Oxford, au moins en dehors de l'enseignement universitaire, tout autant qu'à Cambridge, mais il ne semble pas que l'enseignement des sciences ait été dans cette dernière université, beaucoup plus développé et moins routinier que dans les autres. WALLIS, un bon juge, écrit dans une *Preface to Langtoft's chron.* I, p. 148 : « About Christmas 1632, I was sent to the Univers. of C. and there admitted in Emman. College and among more than 200 students at that time in our College, I do not know of any two (perhaps not any) who had more of mathematicks than I (if so much) wich was then but little, and but very few in the whole Univ. For the study of mathematicks was at that time more cultivated in London than in the universities. »

été professeur de physique¹, il ne put incliner Locke vers le platonisme. Locke fut lié avec la famille Cudworth au moins depuis 1681², mais nous n'avons aucun témoignage positif d'une influence de Ralph Cudworth sur lui. Et quel témoignage pourrait prévaloir contre l'*Essai* ? Il est vrai que Locke lut le *Système Intellectuel du Monde* (Vid. *On Educ.* 193, et 1^{re} lettre à Stillingfleet, du 14 mai 1698); mais il le recommande dans ses *Pensées sur l'Education*, à ceux qui désirent savoir ce qu'ont pensé les anciens... Enfin, c'est un assez faible argument que celui tiré de ce que Locke cite parfois (*Essai*, I, I, 5, IV, III, 20, et *Christian. raison.*, Works, VII, 133) un verset cher à Culverwell et à d'autres théologiens de Cambridge (Hert., pp. 178-180).

En résumé, Locke ne partage aucunement les idées des platoniciens anglais sur la connaissance. Les idées morales et religieuses qui lui sont communes avec les penseurs de cette école ont pu lui venir d'ailleurs : notamment de ses maîtres et de ses amis d'Oxford, dont l'influence est un fait, non une conjecture.

§ 8. — PREMIÈRES IDÉES RELIGIEUSES ET MORALES.

C'est à Oxford, que Locke commença à réfléchir sur les sujets de religion et de morale qui devaient le préoccuper toute sa vie. Les deux fragments *Philosophy* et *of the kind of teaching moral philosophy*³ certainement antérieurs à 1660-61, en sont des preuves positives. De plus, les *common place books* ou les fragments divers dès 1660

¹ Il remplaça à Grasham College le professeur Jonathan Goddard, comme « physick lecturer », en 1675. *Ad. Mss.* 6194. Miscel. Collect. relating to Grasham College.

² *FRAS. Lk.* : pp. 61-63. Les Cudworth, amis des Clarke de Chipley, étaient comme eux du Somerset.

³ Ecrits sur le *memorandum book* de son père. Br. Mus. *Ad. Mss.* 28273. Imprimés par Fx. B.

témoignent déjà de connaissances et de réflexions qui supposent une application antérieure assez prolongée. Il semble que Locke ait commencé à penser par lui-même dès qu'il eut pris ses premiers grades universitaires (1654-55); son aversion pour la discipline intellectuelle qu'il lui fallait subir encore pendant trois années, ses efforts pour abréger le triennium, sont déjà pour nous des indices d'une originalité réelle, mais encore inconsciente d'elle-même. Enfin, après 1658-59, maître ès-arts, ayant conquis une indépendance relative, Locke tire de son propre fonds des pensées assez fortes et assez claires, pour qu'il tienne à en conserver le souvenir; il s'essaye, par habitude d'écolier, à les développer dans des dissertations, ou bien il les note dans un *common place book*. Il invente même pour cela sa méthode de dresser les recueils ¹.

Parmi les premières pensées dont Locke voulut garder la trace, il en est autant (et non plus, comme on le dit souvent), qui se rapportent à des questions de religion, de morale ou de politique, qu'à des questions de science. Il est intéressant de le constater, parce que la doctrine de l'*Essai*, relative à l'étude et aux limites de la connaissance, aboutit à des conclusions extrêmement favorables à ce que pense Locke, de l'étendue des limites du pouvoir civil et du pouvoir religieux, de leurs rapports, de la tolérance, de la morale. De sorte que sur ces sujets, il a pensé à peu près de même avant et après l'*Essai* : il y a entre sa philosophie spéculative, sa philosophie pratique et sa théologie une remarquable harmonie. D'ailleurs le développement de sa philosophie spéculative a accompagné, si l'on estime la chose en général, celui de sa pensée morale et religieuse : la liste chronologique des écrits

¹ Le premier *common place book* est celui dont nous parlons plus bas, p. 59. Il est déjà disposé selon la méthode de dresser des recueils. D'autre part Locke écrit en 1685 à Thoynard qu'il se sert de sa méthode depuis plus de vingt ans. *Ad. Mss.* 28753.

de Locke présente une alternance assez régulière d'ouvrages de l'un et de l'autre genre. Plus instructif encore à cet égard est l'examen de son journal et de ses *common place books*. Cette unité de l'œuvre de Locke n'est d'ailleurs pas celle d'un système fortement organisé. Elle provient d'une cause profonde : le tempérament même du grand Anglais, avec ses qualités et ses habitudes intellectuelles. C'est surtout par ce qu'elle en exprime, que toute sa philosophie est une.

Les idées de Locke sur la religion réagissent sur sa conception des rapports de l'Eglise et de l'Etat, de la tolérance, de la morale. Malheureusement, nous n'en pouvons juger, de 1660 à 1670, que d'après quelques fragments. Celui désigné par les mots *Infalibilis scripturæ interpres non necessarius* (1661), contient le principe essentiel des latitudinaires : l'Ecriture est la seule source de la doctrine chrétienne ; entre la parole divine et l'esprit du chrétien, il ne doit y avoir aucun intermédiaire : Dieu, qui nous a donné le langage, peut, s'il le juge bon, se faire entendre de nous ; et, si sa parole demeure parfois obscure, il ne peut appartenir à un homme de l'éclaircir. Dans le *common place book* de 1661 ¹ le fragment « Error » nous donne la mesure du latitudinisme de Locke : le salut de l'homme dépend de son obéissance à une loi, à la fois religieuse et morale, que Dieu lui-même nous a enseignée dans la sainte Ecriture ; mais cette obéissance ne doit pas être aveugle ; la foi ne doit pas être « implicite » ; notre premier devoir est de chercher la vérité pratique. Par une déplorable « erreur » la plupart des hommes croient, sans justifier à leurs propres yeux leur croyance, et, par une suprême injustice, ils excommunient ceux que leurs réflexions personnelles amènent à quelque opinion nouvelle. Ne sommes-nous pas tous grandement ignorants de la Sagesse contenue dans l'Ecriture ? La pensée

¹ KG. : 282-285.

de Locke implique une difficulté que la seule logique ne peut résoudre : Seule, a-t-il dit, la foi « explicite », c'est-à-dire justifiée par la raison, a une valeur ; mais une ignorance inévitable condamne les fidèles de toutes les sectes à n'avoir qu'une foi implicite de la plupart des articles de leur *Credo*. Pour ouvrir à tous l'orthodoxie chrétienne, indispensable au salut, Locke est obligé de la faire consister dans la bonne volonté. « Un laboureur qui ne sait pas lire, si ignorant qu'il soit, a du moins une conscience et sait, dans le petit nombre de cas qui concernent ses propres actions, ce qui est bien ou mal ; qu'il suive sincèrement cette lumière de la raison ; c'est une traduction de la loi morale écrite dans l'Évangile, et, bien qu'elle contienne des erreurs, elle lui apprendra toutes les vérités évangéliques qu'il lui est nécessaire de connaître. » La conformité à la volonté de Dieu manifestée dans l'Écriture, à tout le moins par la lumière naturelle, c'est tout l'essentiel de la religion et de la moralité.

Cette confusion de la morale avec la religion n'équivaut pas, pour Locke, à la suppression de celle-ci ; la règle de notre conduite reste surnaturelle et proprement religieuse, parce que l'existence de Dieu, l'autorité qu'il possède comme Créateur sur tout ce qui existe, ne peuvent manquer d'apparaître très clairement à quiconque y réfléchit. Dans l'*Essai*, Locke n'en donnera point d'autres démonstrations, que celles qu'il avait sans doute apprises sur les bancs de l'école et que, de nos jours, donnent les catéchismes.

Puisque vivre conformément à la volonté de Dieu, telle qu'elle est révélée dans l'Écriture, ou telle que la lumière naturelle nous la fait apercevoir, est toute la religion, on peut l'exiger de tous les hommes. Locke s'en est souvenu dans ses conceptions politiques.

§ 9. — L'ÉGLISE ET L'ÉTAT.

Ses premières idées sur les rapports de la société religieuse et de la société civile paraissent dans l'enthousiasme juvénile avec lequel il célèbre les institutions de la république romaine¹. Les *Réflexions* sont, en effet, en dépit de l'apparence, un ouvrage d'actualité : elles remontent à 1660 environ, c'est-à-dire à l'année où les divisions politiques et religieuses de la société anglaise paraissaient autant de blessures incurables, où le trouble dans les affaires étant porté à son comble, Charles II remonta, au mois de mai, sans coup férir, sur le trône de son père et promit à son peuple toutes les libertés qu'il réclamait (Ecrit de Breda). On comprend que ces événements aient pu rendre la méditation des problèmes politico-religieux assez intense dans l'esprit de Locke, pour qu'il songeât à écrire, peut-être à publier, un ou deux ouvrages dont il nous reste une partie, *Les Réflexions*, et une préface *Whether the civil magistrate, etc...*²). On comprend aussi que l'amour de la liberté et de la paix, uni au respect de l'autorité s'exerçant justement, inspirent ces écrits ; mais, pour mesurer toute la profondeur de ces sentiments, il faut se rappeler encore qu'ils forment le fonds même du caractère anglais, que si Locke les avait hérités de ses

¹ *Reflections on the rom. commonwealth*, 1 vol. de 46 pages dans les Shaft. Pp. VIII, 6, dont Fx. B. a cité quelques courts passages. Il remarque que Locke avait dû faire une étude approfondie de son sujet, parce que presque chaque phrase est appuyée par une ou plusieurs références à des auteurs latins. Il mit sans doute à profit ses études d'histoire pour le grade de A. M. Plus tard il renonça à cet étalage d'érudition, mis à la mode par les écrivains de la renaissance, et précédera les auteurs de l'âge de la reine Anne, dans un genre d'écrire pour les gens du monde, qui sent moins l'Université. Il est inutile d'ajouter que son enthousiasme pour les institutions de Rome est quelque peu exagéré et qu'il y voit parfois, comme Montesquieu lui-même, plus de sagesse que les anciens n'avaient eu conscience d'en mettre.

² Kg. : pp. 7-8.

ancêtres, les événements auxquels depuis son enfance il avait assisté, n'avaient pu que les fortifier en lui. Ces dispositions deviennent enfin, dans ces pages, nettement conscientes et précieuses aux yeux du jeune écrivain, comme des fruits de sa réflexion personnelle.

« Romulus, à la tête d'une nombreuse colonie d'Albains, fut le premier fondateur de l'Etat romain. Cette colonie était dans l'état primitif de nature, libre et indépendante de la domination de qui que ce soit; elle choisit seulement Romulus pour son chef, jusqu'à ce que sa nouvelle cité fut construite et elle avait la liberté d'examiner quelle forme de gouvernement elle adopterait. » Locke considère ici, et probablement aussi dans le *Traité du Gouvernement civil*, l'état de nature comme un moment de l'histoire de l'humanité, et non comme une fiction juridique¹; c'était l'opinion de Hobbes² et de tous les Anglais.

Romulus, à peine au pouvoir, « posa les principes d'un gouvernement civil, militaire et religieux » si admirable, que si aucune altération n'avait été faite dans les lois fondamentales, par lui ou par ses successeurs, « c'eût été le plus noble et le plus durable exemple d'une *monarchie limitée*, que le monde ait jamais vu ». Voici le résumé de cette constitution qui, à défaut de valeur historique, a du moins le mérite de nous représenter à peu près l'idéal de Locke : la monarchie est une institution sainte, à la fois politique et religieuse ; le pouvoir du roi est sévère, le prince est pourvu de grands revenus ; il a tout le pouvoir exécutif, une grande partie de l'autorité législative ; une noblesse, dépendante de lui, a au-dessous d'elle des clients. Quant à la religion, c'est Numa, qui en a perfectionné l'institution ébauchée par Romulus. « Si nous

¹ Certains lecteurs ont une impression toute contraire. Ex. gr. : BASTIDE.

² Il ne faut pas se hâter trop de dire (FECHT., MARION : p. 114) que Locke a emprunté précisément à Hobbes cette idée de l'état de nature. Vid. *infra*, p. 62-63.

considérons la simplicité de ses préceptes, la puissance de leur influence sur la moralité du peuple, ou bien leur admirable adaptation à toutes les fins de la société civile, particulièrement au soutien de la monarchie, elle nous paraîtra être le plus sage et le plus politique système de religion qu'un législateur ait jamais fondé. » Locke précise ensuite les mérites de la religion romaine. Ce sont ceux qu'il louera, ou dont il regrettera l'absence dans toute secte religieuse ; ceux aussi qu'il essaiera d'appliquer au christianisme, quand il rêvera de fonder une société de « chrétiens pacifiques »¹. « Numa n'introduisait rien d'indigne des dieux ni d'incompatible avec la nature divine ; il n'exigeait pas la foi à de nombreux articles, ce qui crée les hérésies et les schismes dans les Eglises et finit par ruiner la religion ; si l'on voulait, en effet, retracer les causes des schismes et des hérésies, on trouverait qu'ils proviennent principalement, de ce que l'on multiplie les articles de foi et de ce que l'on rétrécit le terrain religieux, en l'encombrant de *credo*, de catéchismes, de subtilités sans fin sur les essences, les propriétés et les attributs de Dieu. Les principes communs de religion que tous les hommes admettent, et la foi à ces principes, un législateur peut les imposer ; mais il ne doit pas aller plus loin, s'il veut maintenir l'unité de la religion. Car les injonctions des lois positives, quelque contraires qu'elles soient aux inclinations de l'humanité, produisent rarement des schismes, tellement il est plus facile aux hommes d'agir contre leurs passions que contre leur raison. Mais Numa, par une sage conduite, prévint toutes les factions et les divisions dans l'Eglise, en établissant seulement deux articles de foi : le premier, que les dieux étaient les dispensateurs de tous les biens pour l'homme ; — et le second, que pour mériter ces biens, il fallait honorer les dieux, — le principal dans cet honneur était d'être inno-

¹ MARION : p. 61. Frag. de 1692.

cent, bon et juste. » Il est clair que tout ce qui est dit ici en faveur de la religion de Numa se retourne contre le christianisme, tel qu'il était enseigné et pratiqué à l'époque où écrivait Locke, contre le catholicisme ¹ encombré de légendes, de rites compliqués, de dogmes indignes de la divinité (les indulgences) ², contre les arguties des théologiens de toutes les Eglises, dont Locke n'a jamais rien compris, bien que très préoccupé des choses de la foi et lié avec les hommes les plus célèbres dans la science sacrée ³.

Le moyen qu'il propose pour maintenir l'accord entre les hommes paraît à première vue vraiment trop simple : supprimer le *credo* par crainte des hérésies, ou du moins faire à celles-ci tant de concessions, qu'elles n'aient plus de raison de naître. n'est-ce pas supprimer la difficulté au lieu de la résoudre ? Il arrive souvent que les solutions proposées par Locke paraissent banales et superficielles ; c'est alors surtout ce qu'il faut se garder de les pousser à l'extrême, pour les rendre plus intéressantes. Ainsi, supprimer tout *credo* serait absurde, au lieu qu'il peut être avantageux de réduire les dogmes au très petit nombre de ceux qui s'imposent à la raison de tous les hommes religieux, et, pour Locke, tous les hommes doivent l'être.

¹ C'est la forme de christianisme la plus éloignée de l'idéal de Locke ; c'est encore à lui qu'il fait allusion plus bas, quand il parle de la *justice*, la principale vertu dans la religion romaine. « Wich was not soured with needless severities and affected austeterities by imposing doctrines of penance, abstinence, and mortification, wich serve only to cross the innocent appetit of mankind without making them better or wiser. »

² Cf. Lettres de Locke à Strachey, 15 déc. 1664. KG. : 13. Les cérémonies du culte catholique lui paraissent curieuses, à peu près comme nous paraîtraient celles de quelque culte étrange de demi-civilisés ; il en apprécie le pittoresque, mais tout en trouvant l'ensemble superstitieux et un peu ridicule.

³ C'est encore en positiviste que Locke s'en est occupé ; s'attachant particulièrement à l'étude des textes, il a négligé de parti pris, les problèmes qui ne peuvent être résolus au moyen d'un raisonnement fondé sur des termes clairement définis, ou par l'interprétation d'un texte non équivoque. On sait avec quel soin il étudia les épîtres de saint Paul, cherchant à les expliquer par elles-mêmes et rejetant toute autre autorité que celle de sa raison.

Le minimum qu'il exige ici, pourra paraître aux uns trop réduit, aux autres superflu ; ce n'est pas ainsi par l'extérieur qu'il en faut juger. On sait que Locke a pensé qu'un bon citoyen devait croire en Dieu, et qu'on ne pourrait admettre un athée dans une Société où l'on voudrait faire régner la justice et la paix. Est-ce un reste de préjugé, dont il n'a pas pu se défaire ¹ ? Rien ne s'accorde mieux, au contraire, avec les principes généraux de sa philosophie : il a toujours cru que l'existence de Dieu pouvait être démontrée aussi clairement qu'aucune autre vérité, et que la démonstration en était très facile, de sorte qu'il est impossible qu'un homme de bonne foi et suffisamment éclairé, la nie. La croyance en Dieu est d'ailleurs la seule garantie de la fidélité des citoyens à leurs engagements ; on ne saurait admettre dans un Etat (ex. gr. la Caroline ²) des hommes qui ne pourraient pas donner pour garantie de leur bonne foi, un serment prêté en présence de Dieu.

Il est à remarquer, que la croyance à l'immortalité de l'âme, n'est pas de celles que l'on exige des citoyens de Rome (ni de la Caroline), parce que c'est plutôt un problème de philosophie qu'un article de foi religieuse (*of divinity*). Locke a cru à l'immortalité de l'âme ; sa foi reposait surtout sur l'autorité des Livres saints et sur des « preuves morales » ; elle ne dépassait pas une haute probabilité.

Si la paix s'est longtemps maintenue dans la république

¹ Vid. *Biogr. universelle* de MICHAUD : art. *Lk.*

² Il est difficile de ne pas reconnaître la main de Locke dans les articles *xcvii-ciii* où sont exprimées les idées auxquelles nous faisons allusion. Cf. *Fx. B.*, I, 240-3, et *FECHT.* : 54. On exige des citoyens du nouvel Etat précisément ce que Numa donnait comme fondement à la religion de ses sujets : la croyance en Dieu — un culte quelconque — la sincérité et la profession publique de leur foi. Cf. *ED. LABOULAYE* : *Locke, législateur de la Caroline, Revue de Législation et de Jurisprudence*, 1850 ; et, *Thirty third report of the Deputy keeper of the Public Records*, 1872. Appendice : le texte publié « *Verbatim* » et « *litteratim* », par W. NOEL SAINSBURY.

romaine, c'est parce que les intérêts de la religion nationale étaient confiés au Sénat et au peuple, non aux prêtres. « On trouverait à peine dans l'histoire un exemple d'une persécution entreprise par un gouvernement libre. Les persécutions sont ordinairement faites au profit de l'orgueil, de l'ambition ou de la cupidité du clergé. » Cette idée est plus fortement exprimée dans le *Sacerdos* (Fragment de 1661?).

« Comme la religion des Romains, ajoute Locke, faisait partie de leur politique, ainsi le clergé faisait partie de la société civile et ne séparait pas ses intérêts des intérêts généraux de l'Etat ; il ne formait pas un corps distinct et indépendant du reste de la communauté, et n'exerçait aucune influence considérable sur le gouvernement civil. » Dans cette société religieuse, le prêtre avait un rôle public ; il offrait des sacrifices nationaux ; mais ce rôle ne pouvait occasionner de divisions entre les citoyens, puisqu'il ne supposait rien au delà du minimum de croyances exigé de tous.

La solution que Locke donne à cette époque au problème de la conscience individuelle et de la loi consiste : 1° à unir l'Eglise et l'Etat de telle façon, qu'il ne puisse y avoir entre eux de conflit ; 2° distinguer si bien le citoyen de l'homme, que l'on ne prescrive à celui-ci rien qui puisse offusquer sa raison ni sa liberté, mais que l'on exige du premier un minimum de garanties morales, nécessaires à la paix publique.

Après cela, le magistrat n'aura pas le droit d'imposer dans le culte « l'usage de choses indifférentes » (à l'ordre et à la tranquillité de la société), (Cf. *Frag.*, cité par KG. pp. 7-8, et FECHT. pp. 19-20.) La fin utilitaire du groupement social et de son organisation politique est le fondement du pouvoir des magistrats ; elle en marque donc les limites ¹. Or les pensées et les actions des hommes

¹ « What was the end of erecting of government ought alone to be the measure of its proceeding ». *Ess. con. Tolerat.* Fx. B., I, 174 et 197 (1667).

sont de trois sortes. Les unes ne concernent pas la société : ce sont les opinions spéculatives et le culte religieux. D'autres, indifférentes au point de vue moral, ont un intérêt social. D'autres enfin, bonnes ou mauvaises moralement, concernent aussi la société. Les opinions spéculatives et la forme du culte ont droit à la tolérance, car elles n'engagent que l'individu. Les opinions et les actions conformes ou non à la loi morale, une fois publiées, appartiennent à la société et tombent sous la juridiction du magistrat : il a le devoir de prévenir et de réprimer par des châtimens, les actes contraires à l'intérêt général, par conséquent de s'opposer à la diffusion des doctrines pernicieuses ; mais le for intérieur du citoyen demeure inviolable : on ne peut lui imposer ni rétraction de ses opinions, ni adhésion à telles ou telles autres.

Cet enseignement est, à quelques variations près, que nous n'avons pas à noter, celui de la *Lettre sur la Tolérance* de 1685. La distinction très nette entre la vie intérieure et la vie sociale, la sincérité politique et religieuse chez les citoyens, aussi bien que chez le magistrat, en forment les assises. Sur ces bases très larges, il semble que Locke ait toujours rêvé de constituer, soit dans la Caroline, soit même en Angleterre, un gouvernement essentiellement religieux, dans lequel les sectes vivraient en paix avec des droits et des avantages égaux, toutes également intéressées à la prospérité sociale.

§ 10. — PREMIÈRES CONCEPTIONS MORALES.

La morale de Locke à Oxford est un hédonisme délicat, où se reflète le caractère du jeune philosophe.

« La tâche qui convient à l'homme est de rechercher le bonheur et de fuir le malheur ¹. » Or, le bonheur n'est

¹ *Thus I. think.* KG. : p. 306. Fragment probablement antérieur à 1667. Cf. EX. B. : I., 164.

que la somme maxima d'émotions agréables que nous puissions éprouver. Il faut établir une échelle des plaisirs, en tenant compte de leur durée et de leurs conséquences. Locke consulte aussi son goût personnel et même l'opinion commune. Tout compte fait, il place avant les autres « biens » : la santé, la réputation, le savoir, la bienfaisance, l'espérance d'un bonheur ici-bas incompréhensible dans un autre monde. La mauvaise santé du philosophe, la conscience de son génie, sa bonté naturelle, sa foi et sa piété expliquent assez bien l'idéal qu'il se forgeait du bonheur. Il faut observer que c'est à la récompense éternelle, qu'il attribue la plus haute place dans la hiérarchie des biens. La morale de Locke est, en effet, inséparable de sa foi religieuse, et elle emprunte de celle-ci une signification presque rationnelle : la vertu n'est pas seulement nécessaire pour nous, parce qu'il est dans la nature humaine de rechercher le bien et de fuir le mal, mais parce que cette loi de la nature exprime la volonté du Créateur ; à l'impulsion des sens, aux élans de l'esprit, s'ajoute l'autorité d'un commandement divin, l'obligation proprement dite : « La vertu, en tant qu'obligatoire, est la volonté de Dieu découverte par la raison naturelle, et ainsi elle a la force d'une loi ¹. » Mais Dieu n'a pu vouloir que notre bien, et la vertu ne peut être que ce qui est conforme à notre nature. Le bonheur devient le critérium de la moralité ; mais, il faut insister sur ce point, il ne la constitue pas : c'est la conformité à la volonté de Dieu, qui donne à la vertu sa valeur propre.

Si l'homme isolé n'est soumis à d'autre loi que celle de la nature, comme membre de la société, il doit tenir compte des coutumes et des opinions de ses contemporains, alors même qu'il ne pourrait pas se les expliquer. Il y a des vertus et des vices qui ne sont tels, que par l'es-

¹ Frag. *Virtue and Vice*, Fx. B. : I, 163. Ce texte très net exprime la doctrine constante de Locke. Cf. *E.*, II, 21.

time qu'on en fait. Il est assez difficile de montrer que la conscience d'un homme se trouve chargée par les actions qu'il commet en violation d'une coutume peut-être absurde. La seule raison alléguée par Locke, semble être qu'en agissant contre l'opinion, on se prive de sa réputation, c'est-à-dire d'un bien sans lequel on ne saurait remplir son rôle social ¹.

On ne peut indiquer avec précision quelles influences ont déterminé chez Locke ces conceptions morales, qu'il reproduira dans l'*Essai*. M. de Hertling invoque l'Ecole de Cambridge ². Mais Locke n'aurait-il pu prendre son utilitarisme et sa loi de l'opinion chez Hobbes ou même chez Bacon, et, chez celui-ci, ou simplement dans l'enseignement scolastique, l'idée que la loi morale n'est que l'expression de la volonté de Dieu ? On donne comme caractéristique de l'école de Cambridge certaines suppositions faites par Locke et certaines expressions qu'il emploie, pour établir son opinion que les vérités morales peuvent être démontrées (Hert.: 238). Par exemple : la loi morale est immuable comme Dieu, dont elle exprime la volonté. Il y a donc une vérité morale éternelle ; l'ordre de la nature, voulu sans doute par le Créateur, est pour nous une révélation intelligible de la loi morale ; Dieu a mis en nous comme un flambeau (*the candle of the Lord*) la conscience, qui donne leur couleur morale aux jugements portés par la raison, sur l'utilité de nos actions. Il n'y a rien là, croyons-nous, d'étranger à l'enseignement traditionnel, reçu par Locke à Oxford, ni à la plupart des penseurs anglais de ce temps. Bacon, tout en interdisant à l'homme de scruter les desseins de Dieu et d'user pour interpréter la nature d'explications finalistes, ne professe-t-il pas que l'action de l'homme est mesurée

¹ C'est ce que signifie l'exemple de la femme qui se conduit mal. (*Virtue and Vice*).

² HERT. : p. 238.

par la connaissance qu'il a de l'ordre des choses ? L'interprétation méthodique de la nature l'aide à accomplir sa destinée terrestre ; elle lui révèle Dieu par ses œuvres ¹. Mais la vie morale et religieuse de l'homme est, elle aussi, assujettie à une loi de Dieu, « immuable de toute éternité », dès l'origine gravée dans le cœur humain : « car la loi avait été gravée sur les restes de la lumière naturelle, qui subsistaient après la chute et qui en étaient un témoignage suffisant, avant qu'elle fût plus explicitement promulguée par les prophètes, puis par le Christ, « le grand prophète, l'Interprète par excellence ² ». Locke s'accorde avec Bacon, non moins qu'avec les cambridgiens, pour confondre la vie morale et la vie religieuse ³, pour considérer l'Evangile comme l'expression parfaite et suffisante de la loi divine, dont la conscience n'est qu'une « version » (*a transcript*, dit Locke) parfois faible et confuse. Enfin, de même que la morale de Bacon n'est pas exposée dans ses œuvres morales, ni même dans le livre VII du *de Augmentis*, mais qu'il faut la deviner dans ses prières ou dans sa confession de foi, ainsi la vraie morale de Locke n'est pas constituée par la description faite dans l'*Essai* de notre vie morale *telle qu'elle est* ; c'est plutôt cette morale, qu'il n'a pas mise en traité, mais qui résulte de la sainte Ecriture, telle qu'il l'avait comprise, et dont on peut reconnaître l'esprit et les pré-

¹ HERT. : p. 108 : « Eine natürliche Theologie wollte allerdings auch Bacon bestehen lassen. Sie soll uns die Erkenntniss Gottes aus seinen Werken vermitteln und die Gottesläugner zurückweisen lehren ».

² *Confession de foi* ; cf. *De Aug.* liv. IX E. et S. : vol. I, p. 831, « Notandum tamen Lumen naturæ duplici significatione accipi : 1^o quatenus oritur ex sensu . . . , 2^o quatenus humanæ animæ interno affulget instinctu, secundum legem conscientiæ quæ scintilla quædam est et tanquam reliquiæ pristinae, primitivæ puritatis ». *Vid. De Aug.*, VII, ch. I, où B. enseigne que le christianisme met fin à toute discussion sur le modèle du bien.

³ FOWLER : *N. O.* Préface p. 21. « Thus Bacon, like all the english writers down, I believe, to the time of Hobbes makes morality ultimately dependent on theology ». HERT. remarque que le cambridgien Culverwel aime à citer Bacon, bien qu'il admire saint Thomas et condamne les nominalistes.

ceptes essentiels dans sa correspondance avec quelques amis ¹.

Il ne nous semble pas que Spinoza plus que les cambridgiens ait exercé sur Locke une influence notable et que l'on puisse préciser. « Comme Spinoza, dit-on ², il rejette toute loi morale innée, et pose seulement à la base de notre activité une sorte d'inquiétude (*uneasiness*). » Le bien, c'est ce qui est utile, le plaisir en est le critérium; le mal est ce qui est nuisible. Spinoza, dans le *Traité théologico-politique*, distingue trois manières de juger du bien : d'après la loi individuelle du nuisible et de l'utile; d'après les lois civiles, d'après la raison, selon que les actions sont inspirées par des idées claires et distinctes et conformes à l'ordre nécessaire des choses. Spinoza concilie ces trois points de vue et les subordonne l'un à l'autre. Locke distingue aussi, dans l'*Essai*, trois lois : divine, civile et philosophique; il constate leur harmonie presque constante et place au-dessus des autres la loi de Dieu. On peut ajouter aux rapprochements signalés par M. Worms ³, que Locke lut probablement Spinoza : dans une note payée par lui pour le compte de son maître, Shaftesbury, en 1675, figure « un Spinoza ⁴ ». Mais le *Traité théologico-politique* ne parut qu'en 1670 (d'ailleurs sans nom d'auteur), et jamais la morale de Locke ne ressembla davantage à celle du *Traité*, que dans les fragments antérieurs à cette date. Il faut ajouter que Locke répudia toujours toute parenté avec ce philosophe, dont on ne pouvait sans injure être appelé le disciple.

¹ Principalement Collins, King et Limborch.

² WORMS : *La morale de Spinoza*, p. 216 et suiv.

³ Pour en finir avec Spinoza, rappelons encore un rapprochement indiqué par WORMS : p. 218. Le libre arbitre se réduit chez les deux philosophes, — comme chez Descartes, — au pouvoir de suspendre le jugement. M. Worms rappelle lui-même Descartes. Or, nous avons des preuves que Locke l'étudia; nous n'en avons point qu'il se soit mis à l'école de Spinoza.

⁴ SHAFT. Pp. 41, 312. « Payé pour la dorure et le signet d'un Spinoza 1 shil ». La facture est du 11 nov. 1675.

Aussi paraît-il plus prudent de conclure qu'il a pu se rencontrer sur quelques points avec Spinoza, sans affirmer qu'il en ait subi l'influence.

Au siècle de Locke, la grande majorité des penseurs anglais furent utilitaristes tout en admettant que, faire le bien, c'est obéir à la volonté de Dieu. Les premières conceptions morales de notre philosophe, à part quelques détails, qui tiennent à sa personnalité, comme l'échelle des plaisirs établie dans le *Thus I think*, sont celles de tout le monde, et l'on ne saurait dire de qui il les tient.

CHAPITRE III

Education scientifique et philosophique.

§ 11. — ÉTUDES SCIENTIFIQUES DE LOCKE VERS 1659-60.

On a coutume de faire remarquer qu'au moment où Locke commença à s'appliquer aux sciences naturelles, ce genre d'études était fort à la mode en Angleterre. Burnet¹ et Sorbières² en fournissent des preuves : Charles II s'intéressait aux sciences expérimentales, surtout à la chimie et à l'anatomie ; il disséqua lui-même un jour un cadavre d'enfant. La noblesse imitait le roi ; on trouve dans ses rangs, non seulement Boyle, fils du comte de Cork, mais sir Robert Muray, lord Brouncker, qui étaient de vrais savants, puis des amateurs comme lord Brereton, qui cherchait la pierre philosophale³. Dans le parc Saint-James, on organisait des expériences, on dressait des télescopes ; les dames s'y rendaient et revenaient tout heureuses d'avoir constaté la pesanteur de l'air, ou d'avoir vu une puce aussi grosse qu'une abeille. « L'année 1660, dit Macaulay, est l'ère de laquelle date l'hégémonie de la nouvelle philosophie. C'est cette année-là que la Société Royale, destinée à être l'agent principal d'une série de glorieuses et salutaires réformes, commença à exister. En quelques mois, les recherches expérimentales devinrent à la mode... Toutes les classes furent entraînées par les opinions (scientifiques) qui prévalaient :

¹ *Hist. of his O. T.*, t. I, passim.

² *Relat. d'un voyage en Angleterre*, 1664, pp. 74-76.

³ FRAS. : *Lk.* ; et BASTIDE : *op. cit.*, pp. 21-22.

cavaliers et têtes rondes, hommes d'église et puritains, pour une fois furent unis ; tous grossirent le cortège triomphal de la nouvelle philosophie.» Il va de soi que, si l'appui du roi et le caprice de la mode excitèrent en 1660 un mouvement de zèle pour les sciences positives, on ne saurait dater avec une pareille précision le triomphe de la philosophie nouvelle. Ce triomphe, jamais complet, remonte à l'apparition des œuvres de Bacon, de Galilée, de Descartes et de Hobbes, qui fut beaucoup lu. L'esprit scientifique, qui régnait non seulement en Angleterre, mais en France, en Hollande et en Italie en 1660, avait commencé à s'y développer trente ou quarante ans auparavant¹, et continua à croître dans la suite ; la date de son « triomphe » ne fut pas celle de son apogée. Mais il nous suffit de noter que Locke se trouvait à Oxford dans un milieu très favorable à son éducation scientifique.

Les indications les plus nombreuses sur ses études en 1659-1660 nous sont fournies par le *Medical commonplace book* du British Museum². Nous y voyons que ses occupations de *senior student*³ étaient loin d'absorber toute son activité. Il lisait en prenant des notes des ouvrages dont la liste est fort disparate. *Alchimia inventio, progressio et instauratio*, in-8°, Lip., 1607. Herbert: *Description of Prussian Monarchy*; *De aqua vitæ*, etc... Mais il lisait, outre ces ouvrages « curieux », les meilleurs écrits des « physiciens » de son temps ; ils sont les plus souvent cités : Charleton, *Œconomia animalis*, Willis, *De Ferment. Diatribæ duæ*; Elison, *De Rachide*;

¹ Sur l'extension progressive de l'influence de Bacon. *Vid.* FOWLER : *Pref.*, au *N. O.* pp. 98-131, et ADAM, *Bacon*, livre IV, ch. I.

² *Ad. Mss.* 32554. Un vol. in-8 de près de 300 pp. On lit à l'intérieur de la couverture cette pensée de Sénèque (ad. Luc. ep. 92) « In hoc uno posita est beata vita ut in nobis ratio perfecta sit non arca » ; et en haut de la première page : « Ita vivas ut nihil tibi committas nisi quod committere inimico possis ». Lampsas Camphuriatus ; enfin, la date à laquelle fut commencé le recueil, 25 févr. 1659.

³ Il était lecteur de grec.

et surtout Wharton, *Adenographia Lond.*, in-8°, 1650 ; Boyle, Wirsung, Eustachius, Wesale, Horne. Il cite aussi quelques recettes de D. Thomas, le médecin de lord Ashley. Enfin, ce qui nous importe le plus : la physique de Gassendi, et les œuvres de Descartes (*Dioptrique, Météores, Discours de la Méth., Principes, Méditations*), qu'il lisait dans l'édition in-4° d'Amsterdam, 1656.

§ 12. — LECTURE DE DESCARTES.

L'influence de Descartes sur Locke a été trop importante, pour que nous puissions nous contenter d'y consacrer ici quelques pages. Nous la ferons remarquer au cours de cette étude, quand l'occasion s'en présentera. Locke a manqué sans nul doute, du sens de l'histoire et particulièrement de la continuité de la philosophie. C'est avec une conviction sincère, qu'il revendiquait pour lui seul, dans sa première lettre à Stillingfleet, l'invention et la responsabilité de ses doctrines. Il méprisait d'ailleurs les pédants qui vivent d'emprunts. Cependant, il a retiré de la lecture des philosophes et principalement de Descartes, le profit que l'on en doit retirer : « Ce n'est pas en pensant au hasard et sans guide que l'on devient soi-même ; c'est bien plutôt en allumant son propre flambeau à la flamme de quelque grand esprit, que, spontanément et en vertu d'une affinité naturelle, on a choisi pour guide ». « L'étude de l'histoire est donc éminemment propre à faire de celui qui en a la vocation un philosophe, et ce philosophe même dont sa nature individuelle contenait le germe¹. » Or, Locke a raconté à lady Masham²

¹ E. BOUTROUX : *Congrès de Genève*, 1904.

² LADY MASH. : « The first books, as Mr. Lock himself has told me wick gave him a relish of philosophical things, were those of Descartes. He was rejoiced in reading these, because though he very often differed in opinion from this writer, he yet found that what he said was very intelligible ; from whence he was encouraged to think, that his not having understood others, had possibly not proceeded from a defect in his understanding. »

que la lecture de Descartes lui fit reprendre goût aux études philosophiques; elle fut pour lui une joie, car elle dissipa la déception pénible qu'il avait éprouvée, étant né philosophe, à ne recevoir qu'un enseignement obscur et puéril. Ne trouvait-il pas en Descartes un esprit « parent du sien », c'est-à-dire désabusé du verbalisme scolastique, épris d'indépendance et de clarté ? Il trouvait en même temps un maître, dont il se mit à étudier, la plume à la main, les principaux ouvrages ¹.

Lut-il les œuvres de Bacon et de Hobbes, et peut-on sans témérité parler de leur influence sur lui ?

§ 13. — HOBBS.

M. de Hertling a essayé de montrer ² que les ressemblances de détail signalées, entre la doctrine de l'*Essai* et celle de Hobbes, n'existent pas, ou bien ne sont caractéristiques ni de l'une, ni de l'autre de ces philosophies. On allègue, par exemple, que dans toutes deux la sensation est la source de *toutes* nos idées (TAGART, Fx. B.). Mais dans ces termes vagues, dit Hertling, cette thèse ne serait pas repoussée par les scolastiques : Aristote enseignait que, sans l'expérience sensible, nous ne saurions avoir de concepts. De plus, comme le remarque Geil ³, dans le système de Hobbes les impressions transmises par les nerfs au cerveau cheminent de là vers le cœur, qui réagit contre elles ; c'est cette réaction que nous objectivons. On ne trouve rien de pareil chez Locke (ni Descartes).

Il ne nous paraît pas certain qu'Aristote et les scolastiques aient enseigné que tous nos concepts ont

¹ *Le medical com. pl. book* du Br. Mus. en est une preuve : les citations de Descartes (plus de cent peut-être) y sont les plus nombreuses.

² *Op. cit.*, pp. 268-74.

³ *Ueber die Abhängigkeit. Locke's von Desc.*, p. 92.

pour origine la sensation ; nous croyons plutôt qu'ils ont regardé l'expérience sensible comme une excitation nécessaire à penser. Quant à la description des *processus* nerveux, qui prépare d'après Hobbes la perception, Locke était trop prudent pour la reproduire, considérant toute observation de ces faits comme impossible. Il n'aurait pas non plus essayé de mettre l'explication du phénomène psycho-physiologique de la sensation, en rapport avec les lois générales du mouvement, comme l'on dit avec raison que le fit Hobbes¹, convaincu qu'une telle explication ne saurait être qu'une hypothèse. On ne peut tirer de ces remarques, une preuve qu'il n'a pas emprunté à Hobbes sa thèse que toute idée vient de la sensation, ou mieux de l'expérience soit interne, soit externe. On ferait plus justement remarquer que pour Hobbes, toutes nos représentations sont corporelles (Cf. *Leviat Pars*, I. ch. XII, et P. III, ch. XXXIV, etc...) ; les expressions *incorporeal spirit* et *incorporeal substance* sont des contradictions *in terminis* et ne signifient rien. Pour Locke, au contraire, nous avons une idée distincte d'un être pensant et sans solidité, c'est-à-dire immatériel, aussi bien que d'un être solide et sans pensée, c'est-à-dire matériel (E. II, XXIII, § 32) ; la réflexion est donc dans sa doctrine une source de représentations tout autres que celles de la sensation.

Il faut repousser encore quelques comparaisons injustifiées. On ne peut rapprocher ce que dit Locke de l'association des idées, qu'il considère comme une sorte de maladie de l'esprit, de ce qu'en dit Hobbes (Cf. Fraser, *Lk.* p. 23 et ses notes, E. II, XXIII). La conception de l'état de nature est tout autre dans les *Réflexions* ou dans l'*Essai sur le Gouvernement civil* que chez Hobbes, et l'idée du contrat auquel la société doit sa naissance,

¹ BAUMANN : *Die Lehren v. Raum, Zeit u. Math. in d. neu. Philosophie*, etc., 1868, I, 321 et suiv.

se trouvait, on l'a fait remarquer ¹, dans Platon, Démosthène, Aristote, Grotius, etc..., enfin elle était familière à tout le peuple anglais.

En morale, si Locke prend le bonheur comme critérium du bien, il fait dépendre cependant nos jugements pratiques, de la raison et il subordonne les lois secondaires de la conduite humaine, à la volonté de Dieu, autant que nous la pouvons connaître. L'hédonisme de Locke ressemble peu à une morale sans liberté et sans autre principe que l'intérêt. Enfin, l'hédonisme est de tous les temps, on ne saurait dire à qui Locke en a emprunté l'idée, s'il ne l'a prise en lui-même ². Locke s'est toujours défendu d'avoir rien emprunté à Hobbes, « un philosophe décrié à bon droit ³ ».

Il est cependant peu vraisemblable que Locke n'ait pas eu à Oxford la curiosité de lire Hobbes, dont les ouvrages avaient un succès de mauvais livres. Le style dont ils étaient écrits, la tournure souvent paradoxale de la doctrine, étaient faits pour assurer au philosophe de Malmesbury une sorte de popularité, moins parmi les penseurs et les savants que parmi les gens du monde. « A cette époque, écrit Brewster d'après Bentley, (1680 environ), le système de Hobbes prévalait partout ; les tavernes, les cafés, voire Westminster-Hall et les églises

¹ DE RÉMUSAT : *Hist. de la Ph. en Angl. depuis Bacon jusqu'à Locke*, II, p. 326. HERT.: p. 272.

² KUNO FISCHER (*Bacon u. s. Nachfolger*, p. 548) fait remarquer très ingénieusement, p. 272, que pour Hobbes l'état résulte de conditions très différentes de lui-même, voire opposées à sa nature. Pour Lk., la connaissance résulte de conditions qui ne la renferment pas, et qui sont avec elle dans le rapport du vide au plein ; l'état de nature est à la société, ce qu'est à la connaissance la table rase de l'esprit. Ce rapprochement et tous autres du même genre ne prouvent nulle parenté entre les deux doctrines et n'y sont pas destinés. Nous n'avons pas à en parler.

³ Cf. *Second reply to the Bp. of W. Works*, I., 760. *Second Vindic. of the Reason. of Christ. Works*, III, 269.

même en étaient remplis ¹ ». Sans prendre au pied de la lettre le pieux effarouchement de Bentley, on doit admettre que le hobbisme était très largement répandu, que ses principales thèses, connues directement ou indirectement, étaient un peu partout soit admises, soit discutées. A Oxford, notamment, au temps des études de Locke, ses professeurs Wallis et Ward, son ami Boyle, se querellaient avec Hobbes. C'est vers cette époque que parurent, sans compter les « pamphlets » de polémique, le *De Corpore* (1655) et le *Homine* (1658). Il est très invraisemblable que Locke n'en eut pas connaissance. Cette invraisemblance augmente encore, aux yeux de quelques-uns de ses interprètes, si l'on étudie ses doctrines politiques ; on les comprend mieux, si l'on suppose qu'elles sont parfois dirigées contre celles de Hobbes (Cf. Bastide, op. cit., p. 231). Enfin, on peut alléguer des ressemblances doctrinales assez frappantes : les deux philosophes se tiennent en garde contre les erreurs dues au langage ; ils estiment les vérités morales démontrables, parce que les concepts moraux sont construits par l'esprit ; Locke définit parfois la liberté comme étant la faculté d'agir et non de vouloir, mais surtout on trouve dans le *Leviathan* et le *De Corpore*, la même idée de la science que dans l'*Essai*. La connaissance scientifique n'est pas susceptible de plus et de moins ; elle est toute claire, tout évidente, ou elle n'existe pas ; l'expérience porte sur les faits, la science sur leurs relations causales, ou en général sur les raisons qui permettent d'expliquer les faits les uns par les autres. Les mathématiques nous offrent actuellement le meilleur modèle d'une science satisfaisante, on peut les définir : la connaissance de la vérité par des preuves.

Sans voir aussi loin, ni aussi nettement que Hobbes

¹ « The system of Hobbes was at this time very prevalent according to Dr. Bentley... the taverns and coffee-houses, nay, Westminster Hall and the very churches, were full of it. » BREWSTER, *Memoirs of the life of sir Isaac Newton*. II, p. 149.

— peut-être, comme Leibniz l'écrivait à Malebranche, parce qu'il n'était pas assez mathématicien. — Locke, cependant, a fait consister la connaissance dans la conception des raisons ou relations des choses, et il a affirmé que la relation pouvait être claire sans que les choses le fussent ; on s'aperçoit plusieurs fois, en lisant l'*Essai*, que Locke s'est approché, sans la découvrir, de cette importante vérité entrevue par Hobbes : nous ne concevons clairement que des rapports.

Cependant, il serait peut-être téméraire de chercher à préciser l'influence de Hobbes sur Locke, ou de conclure de la ressemblance de certains textes à des emprunts ¹. « Malgré toutes les relations de ces deux philosophes, dit Ed. Grimm, on peut à peine parler d'un emprunt ². » Mais aussi « malgré de grandes et nombreuses différences dans le détail, leur direction principale, par rapport au problème de la connaissance, est en définitive identique ³ ».

§ 14. — BACON.

Bacon était banni de l'enseignement universitaire à Oxford vers 1660, mais il y comptait des amis, dans le sein même de l'Université ; or, ses amis étaient ceux de Locke, ils étaient aussi ses maîtres. De plus, si le souvenir de l'immortel chancelier avait couru risque de s'effacer,

¹ Les rapprochements faits par Fx.B. : I, pp. 89-93, 114, 115, 120, 129, ne sont pas très frappants.

² *Zur Gesch. Des Erkenntnisprobl.* 1890 : « Trotz aller diesen Beziehungen kann aber von einer Entlehnung aus Hobbes kaum die Rede sein. » p. 180.

³ *Id. ibid.* « Wie gross und mannigfaltig auch die Verschiedenheiten in Einzelnen sind, die erkenntnistheoretische Grundrichtung stellt sich doch bei beiden schliesslich als dieselbe heraus ».

il eût été ranimé par la publication des *Scripta in philosophia naturali et universali* que fit Gruter à Amsterdam en 1653, par celle de la *Ressuscitatio* et des *Opuscula philosophica* que fit Rawley en 1657 et 1658. Il est vrai que Locke ne cite pas Bacon dans l'*Essai* ; peut-être fait-il allusion au *Novum Organum* (I, 13), lorsqu'il parle du syllogisme (IV, xvii, 4)¹. L'allusion expresse qu'il fait « au grand lord Vêrulam » au début de la *Conduite de l'Entendement* ne prouve pas qu'il le connût autrement que par ouï-dire. Mais, comme on l'a remarqué, Locke ne cite guère Descartes, qu'il avait étudié, ni personne. D'ailleurs, il n'est pas malaisé de découvrir des ressemblances entre les opinions de Bacon et celles de Locke. En théologie, tous deux admettent que la raison peut découvrir par ses propres forces, la vérité fondamentale de l'existence de Dieu. « Aussi voyons-nous que Dieu ne fit jamais de miracle pour convertir un athée². » La foi religieuse de Bacon ne peut être suspectée, si son orthodoxie chrétienne a pu l'être. La théologie naturelle nous fait connaître Dieu, non seulement comme créateur, mais comme organisateur du monde et conservateur de son harmonie³. Elle nous fait connaître la « loi naturelle », mais non la volonté positive de Dieu, par exemple, le nom de la vraie religion, dont les commandements constituent pour les fidèles la seule vraie morale. La révélation contenue dans la sainte Ecriture était donc nécessaire. L'Ecriture nous renseigne en général, d'après Bacon, sur tout ce qu'il nous importe de savoir et que nous ne pourrions découvrir nous-mêmes : par exemple sur l'origine

¹ Cf. *N.-O.*, I, 4, et *E.*, II, xii, 1. Vid. FOWLER : *Pref.* du *N. O.*, p. 99.

² *De Aug.*, III, ii, cf. *Ess. on Atheism*, 1624.

³ « ... While the mind of man looks upon the second causes scattered it may some times rest in them, and go no further ; but when it beholdeth the chain of them confederate and linked together it must needs to fly to Providence and so to Deity ». *Ess. on Ath.* cf. *De Aug.*, II, xi, et III, ii.

du monde et de ses lois ¹, sur l'origine de nos âmes ² et leur immortalité ³. Son *credo* religieux semble avoir été assez pauvre et imprécis. Macaulay remarque justement que, vivant en un temps où les controverses religieuses excitaient en Europe le plus vif intérêt, Bacon n'y donne que fort peu d'attention. Il professe une confiance entière, un peu aveugle, dans les enseignements de l'Eglise : mais il est permis de douter que cette confiance ait été très sincère. Cette indifférence, et peut-être cette défiance vis-à-vis d'une dogmatique officielle, le rapproche de Locke, comme toutes les opinions précédentes. Elle devait l'incliner à la tolérance. L'idée de réunir tous les hommes dans la foi à un petit nombre de dogmes se trouve exprimée dans son *Essai sur l'Unité en Religion*. « Il importe extrêmement, dit-il, de déterminer avec justice les limites de l'unité. » Il recommande de discerner avec soin les points fondamentaux et essentiels en religion de ce qui n'est qu'affaire d'opinion, de discipline ou de bon vouloir. On éviterait par là deux excès contraires : l'intolérance dogmatique et les concessions qui sont « un jugement insolent porté entre Dieu et l'homme ».

¹ *De principiis atque originibus* : « Tria enim videntur esse dogmata quæ scimus ex fide circa hanc rem : 1^o quod materia creata sit ex nihilo ; 2^o quod eductio systematis fuerit per verbum omnipotentia neque quod materia se ipsa eduxerit e caho in schematismum illū ; 3^o quod schematismus ille ante prævaricationem fuerit optimus ex iis quæ materia (qualis creata erat) suscipere posset. At philosophiæ illæ (c'est-à-dire la plupart des philosophies) ad nullum harum ascendere potuerunt... In his itaque fidei atque ejus fundamentis standum. » E. et SP. : vol. VIII, p. 410.

² Les animaux ont une âme matérielle qui peut être, même comme substance, l'objet d'une recherche scientifique. L'âme humaine ne peut être comme substance, qu'un objet de recherche théologique « Ab eadem inspiratione divina hauriatur [cognitio animæ spiritualis] a qua substantia animæ primo emanavit. » *De Aug.*, IV, 3. E. et SP. : vol. I, p. 606.

³ Bacon ne nie pas formellement que l'on puisse démontrer l'immortalité de l'âme par la considération de sa nature, mais cette opinion résulte de ce que la substance de l'âme n'est pas un objet de recherche scientifique. (Vid. *de Aug.*, liv. I. ; E. et SP. : I, pp. 483, 484 ; liv. IV, ch. I, p. 585 ; IV, ch. III, pp. 605 et 606.

Il est peut-être contestable que le premier aphorisme de *Novum Organum* pose le principe fondamental de l'*Essai* : les deux sources de notre connaissance sont la sensation et la réflexion, (c'est l'opinion de Fowler ¹). Mais on trouve dans le *Temporis Partus masculus* (*Douze pensées sur l'interprétation de la nature*, VII) un aphorisme qui indique assez nettement le sujet de l'*Essai*. Or, Locke, qui n'aimait pas en général les longs ouvrages de philosophie, a bien pu lire celui-ci, paru pendant qu'il faisait ses études. « Celui, écrit Bacon, qui dès le principe, et avant tout, n'examinera pas à fond les mouvements de l'esprit humain, et qui n'y cherchera pas avec soin la marche de la science et le siège des erreurs ; celui-là ne trouvera partout que des fantômes et pour ainsi dire des incantations, et, à moins qu'il ne rompe la fascination, il ne pourra interpréter. » N'est-ce pas ce conseil que Locke mit en pratique, lorsqu'il fit observer à ses amis qu'avant de résoudre certains problèmes (moraux et religieux), il fallait déterminer l'étendue et les limites de nos connaissances ? Pour accomplir cette tâche, il dut observer et décrire notre vie mentale, comme un physiologiste, la vie organique. De là résultèrent sa logique, ses indications sur les causes de nos erreurs et sur la conduite de l'esprit.

Dans le même opuscule, Bacon met l'interprète en garde contre le goût des généralités arbitraires et hâtives. « Tout homme incapable de se soumettre au doute et avide de tout affirmer, finira par établir des principes, qu'il croira sages, clairs, irrécusables, et, pour soutenir leur vérité, il écartera ou admettra les autres principes, selon qu'ils lui seront contraires ou favorables. »

Cette inclination naturelle au dogmatisme devient chez les pédants un véritable vice intellectuel, et cause dans la société les plus graves désordres. C'est elle que

¹ N. O., pp. 99 et 191 ¹. Cf. FRASER E. : I., 124³.

Locke tentera de réprimer, en renversant la doctrine des idées innées, cette idole de la « tribu des logiciens » et des théologiens, en exigeant que tous les mots signifient quelque chose, que l'on puisse toujours définir l'idée qu'ils représentent, en la décomposant si elle est complexe, et, si elle est simple, que l'on puisse s'entendre encore avec les autres hommes, en se référant à l'expérience.

Bacon, en traçant le caractère idéal de l'interprète, note qu'il se tiendra en garde contre la nature ambiguë des mots, *verborum mixtam naturam et juramenti et nocumenti participem distincte sciat* (*Ibid.*, IX). La rigidité du langage se plie mal aux progrès de la pensée ; les savants se trouvent souvent embarrassés pour exprimer des conceptions nouvelles : ils modifient les significations généralement reçues, d'où querelles de mots avec les savants, — ou bien ils inventent des termes nouveaux. Dans les deux cas, il vaudrait mieux imiter « la sage coutume des mathématiciens », définir les mots litigieux (*N. O.*, I, 59). Mais « les définitions sont aussi composées de mots... en sorte qu'il faut toujours en revenir aux faits particuliers », c'est-à-dire aux représentations concrètes et déterminées que nous fournit l'expérience sensible. « L'espèce de mots la moins vicieuse, ce sont les noms des substances particulières, surtout ceux des espèces infimes bien déduites : la notion de craie, celle de limon sont bonnes ; celle de terre, mauvaise ; les notions des actions sont pires : produire, corrompre, altérer ; les plus mauvaises, celles des qualités (*excepté les objets immédiats des sens*¹), comme grave, léger, rare (*tenuis*), dense. » Lorsque Locke nous conseille,

¹ Cette restriction que nous soulignons, nous importe, parce qu'elle montre que les noms des qualités, qui sont pour Locke ceux d'idées simples, peuvent être excellents. Mais Bacon savait, pour s'en être enquis lui-même, quelle difficulté il y a à se faire une idée distincte, scientifique, de certaines qualités ; la densité, la légèreté, la gravité, etc., ne sont pas conçues de même par tous les physiciens. Bacon semble oublier pour cette raison que quelques-unes de celles qu'ils définissent, sont aussi, dans la perception, « des objets immédiats des sens ».

pour nous mettre d'accord sur les noms des idées simples de nous référer à l'expérience, il a en vue ces « données immédiates » des sens sur lesquelles on ne saurait commettre d'erreur, puisque dans la perception l'esprit est « surtout passif ».

Kuno Fischer signale une relation générale de la philosophie de Bacon avec celle de l'*Essai*. Locke, dit-il, reprend le problème de la connaissance précisément au point où l'avait laissé Bacon. Celui-ci enseigne souvent que, pour acquérir des connaissances solides, l'esprit doit se défaire de toutes celles qu'il avait auparavant, sans en excepter aucune. Il nomme l'esprit ainsi purifié de tout préjugé *intellectus abrasus* ; il veut établir ce qu'il appelle : *expurgata, abrasa, æquata mentis arena*. Mais cela n'est possible que s'il n'y a pas d'idées innées. Bacon n'a pas pris la peine de démontrer qu'il n'y en a pas ; aussi ne le compte-t-on pas d'ordinaire parmi les adversaires de l'innéisme, mais sa doctrine est incompatible avec celle des idées innées. En la combattant, Locke continue, sans s'en douter peut-être, l'œuvre de son prédécesseur¹.

Il ne nous paraît pas évident que la doctrine de Bacon soit incompatible avec celle des idées innées ; au contraire, pour interpréter la nature, l'esprit doit suivre ses lois propres et en pénétrer l'expérience. Quel que soit le sens que l'on donne au premier aphorisme du *Novum Organum* (*re vel mente observaverit*), il proclame que l'esprit est une source originale de connaissance, ou du moins un instrument dont on ne peut se servir arbitrairement sans le fausser. Dans les *Douze pensées sur la nature*, Bacon enseignait déjà qu'il y a « un terme de puissance » dans les facultés humaines, que ces faibles facultés bien dirigées prennent un grand pouvoir (II, III). N'est-ce pas reconnaître que l'esprit a une constitution indépendante de l'expérience ou qu'il est inné à lui-même ?

¹ KUNO FISCHER. : pp. 45-47.

Quoi qu'il en soit, Locke a certainement considéré la doctrine de l'innéité comme fondée sur un abus de mots, et les prétendus principes innés, si excellents qu'ils puissent être en soi, comme des préjugés, puisque l'on ne se mettait pas en peine de les justifier. Enfin, il présente son livre I^{er} de l'*Essai* comme une sorte de purification intellectuelle que doit subir, avant de passer outre, le lecteur déjà philosophe.

Parce que l'influence directe de Bacon sur Locke reste malgré tout indémontrée, et parce que nous allons dire qu'il vivait au milieu de baconiens, il nous semble superflu de montrer ici que, d'une façon générale, le même esprit a inspiré les deux philosophes. Tous deux sont non seulement des partisans, mais des promoteurs zélés de la philosophie nouvelle ; ils ont en commun un sentiment profond de l'insuffisance de la philosophie traditionnelle, en face des progrès des sciences, de son inutilité pour le développement des connaissances fécondes et pour le bonheur des hommes ; ils ont une même ardeur à chercher les voies les plus sûres, sinon les plus rapides du progrès. Le désir du bonheur semble avoir été le grand ressort de leur activité ; mais dans ces âmes très nobles et très religieuses, cette passion était sage et sans égoïsme ; elle se changeait aisément en amour de l'humanité, ou bien elle prenait la forme de ces prières que Bacon aimait à écrire : « O Père très puissant... nous te demandons humblement que par nos mains la grande famille humaine reçoive de toi de nouveaux bienfaits¹. »

§ 15. — JOHN WALLIS.

Wallis exerçait d'ordinaire sur ses étudiants, par son enseignement et par son caractère, une profonde influence. A l'époque où Locke suivait ses leçons, il avait déjà acquis une grande réputation comme mathématicien,

¹ *Secours de l'Esprit*, XII.

surtout par son *Arithmétique des Infinis* (1655)¹. Il correspondait avec Brouncker, Oughtred, Digby, Fermat, alors à Toulouse, Frenicle, à Paris, Schooten, professeur à Lyon, etc...². Il fut pendant plus d'un demi-siècle professeur savilien à Oxford (1649-1703). C'est peut-être moins le mathématicien que Locke apprécia en lui que le théologien. Car le même maître qui expliquait en latin la trigonométrie plane et sphérique, et qui réunissait chez lui ses étudiants, pour leur exposer en langue vulgaire, ses vues personnelles sur la logique et l'arithmétique, montait le dimanche ou les jours de grande fête dans la chaire sacrée, pour prêcher sur « la Résurrection » ou sur « le titre des Psaumes », sur « Job » ou sur « Melchisédech », citant à profusion du grec et de l'hébreu³, ou bien il écrivait cent pages in-folio, pour défendre le sabbat chrétien⁴. Il avait d'ailleurs conquis à Oxford, en 1654 (24 mai, 8 juillet), sous Owen, le titre de docteur en théologie, en faisant trois « prélections » sur les épîtres de saint Paul, et en répondant à trois questions, parmi lesquelles on remarque celle-ci : « Les pouvoirs d'un ministre évangélique sont-ils limités aux membres d'une église particulière⁵ ? » Wallis répond négativement : de même, dit-il, qu'un médecin de l'Université d'Oxford peut exercer son art dans toute l'Angleterre sans se pourvoir d'un nouveau doctorat, de même un ministre peut officier dans toutes les églises chrétiennes sans nouvelle ordination. Si cette comparaison ne constitue pas un argument très convaincant, elle montre du moins que Wallis n'embarrassait point la théologie de

¹ La dédicace à Oughtred expose comment l'idée de cet ouvrage vint à Wallis à la lecture de Torricelli, qui résumait la méthode de Cavalieri (*Geom. des Indivisibles*).

² Cf. *Commercium epistolicum de quest. mathematicis*, publié par WALLIS à Oxford, 1658.

³ Cf. son recueil de *Questions théologiques*, in-f°, Oxford, 1657-1697.

⁴ *Defensio Christ. Sab.* Oxford, 1692-1693.

⁵ *Quest. theol.*, pp. 245 et suiv.

trop de subtilités et qu'il souhaitait, pour les églises sœurs, un esprit large et accueillant.

Il était d'ailleurs d'un naturel aimable, modéré, aimant par-dessus tout la paix, disposé même à faire quelques concessions pour conserver ce plus précieux des biens. « Ce fut mon lot de vivre dans un temps où se sont produits de grands changements et de grands troubles. Mon désir a toujours été d'agir selon des principes modérés, à distance des deux extrêmes, dans une complaisance mesurée à l'égard des pouvoirs existants. là où c'était ma destinée de vivre, sans cette orgueilleuse et violente animosité que l'on a d'ordinaire, en pareil cas, contre ceux qui n'agissaient pas exactement comme moi, — car je savais que beaucoup de personnes estimables étaient engagées des deux côtés... Je me tenais prêt à rendre de bons offices à toute occasion et, si les choses ne pouvaient être exactement telles que je l'eusse souhaité, à en tirer le meilleur parti possible ¹ ». C'est la mentalité d'un homme avisé, doublé d'un sage, qui sait qu'il faut chercher à se vaincre plutôt que la fortune.

Il nous importe particulièrement de faire remarquer chez Wallis une attention éveillée et bienveillante pour les nouveautés scientifiques ou philosophiques, du moins pour celles qui se présentaient avec une apparence digne et modeste, non avec la turbulente insolence des doctrines de Hobbes. Wallis eut querelle avec ce novateur révolutionnaire². Mais, si l'attitude et le ton de Hobbes ne l'en eussent empêché, il se fût sans doute rendu compte qu'il était d'accord avec son adversaire pour critiquer la discipline routinière des Universités, pour blâmer l'abus de la

¹ HEARNE : *Peter Langtoft's Chronicle*. Vol. I. Préf. de l'éditeur, p. CLXIX. Cité par Fx. B. : I, 85-86.

² Vid. e. g. *Elenchus Geometriæ Hobbianæ*, 1657. *Hobbii debita castigatio, ob male redditas lectiones*, 1656. La querelle continue en 1657, 1662, 1669, 1671 : « *Reponsio ad tria scripta Th. Hobbii.* » et 1672, dans les *Philos. Trans.*

logique scolastique, et pour chercher, en dehors des manuels en vogue, un art plus simple du raisonnement et de la découverte¹. Il considère d'ailleurs les mathématiques comme plus propres que la logique à former l'esprit, « elles constituent, dit-il (en citant Bacon), une gymnastique intellectuelle salutaire à tout le monde² ». Par leurs nombreuses applications, elles sont comme une méthode très générale, dont une multitude d'hommes ne sauraient se passer : les mathématiques mixtes (appliquées) comprennent en effet : l'astronomie, la cométographie (car Wallis considère les comètes, non comme des prodiges, mais comme des mobiles soumis aux lois de la mécanique), la géographie, la gnomonique (construction des cadrans solaires, etc...), la nautique (constructions navales et directions des navires), la chronologie, la géodésie, la perspective, la mécanique, l'architecture, la musique, etc... Mais Wallis blâme l'application des mathématiques à des objets qui ne les comportent pas, comme l'astrologie judiciaire, cette sottise (*ineptia*³). Cette énumération montre clairement que l'utilité des mathématiques est plus grande que celle de la logique⁴. Et si l'on veut, après tout, que celle-ci serve à quelque chose, encore devrait-on la simplifier, la débarrasser de certaines obscurités à rejeter dans la métaphysique (telle la nature des

¹ Vid. *Institutio logicæ ad communes usus accommodata* (l'édicace de 1687).

² *Op. Mathematica*, vol. I, p. 9. Ce passage appartient à la *dissertatio inauguralis* que W. prononça, le 30 oct. 1649, dans l'*auditorium geometricum* d'Oxford, probablement en présence de ses collègues. Ses termes ne pouvaient donc être que très modérés.

³ *Mathesis universalis*, 1657, pp. 2-3.

⁴ L'utilité d'une science est, d'après Wallis, le criterium souverain de son excellence. Cet utilitarisme provient chez lui, comme chez Locke, Boyle ou Sydenham, de l'amour de l'humanité ; aussi lui inspira-t-il une fois une initiative des plus heureuses : il tenta l'éducation des sourds-muets. A ce propos, il écrit à Boyle, le 30 décembre 1661 : « I am now upon another work as hard, almost as to make Mr. Hobbes understand a demonstration ; it is to teach a person deaf and dumb to speak. » *Boyle's Works*, VI, p. 453.

accidents), de certaines questions ou distinctions superflues (telle, par exemple, celle de la quatrième figure ou celle des syllogismes hypothétiques) et, en général, se tenir plus près de la pensée d'Aristote.

La grammaire n'était guère moins encombrée que la logique d'inutiles et de maladroites subtilités. Wallis écrivit avec simplicité et clarté une grammaire anglaise *Praxis grammatica*.

Une qualité éminente chez lui, et qui signale un véritable esprit scientifique, est de déterminer toujours avec netteté le point de vue duquel il étudie un objet ; qu'il s'agisse de théologie, d'exégèse, de mathématiques, de physique, de linguistique, Wallis circonscrit exactement l'objet de son étude et déclare qu'il la traitera, soit en physicien (c'est-à-dire en philosophe), soit, beaucoup plus souvent, « non pas comme un physicien » (c'est-à-dire comme un savant). C'est l'œuvre d'un savant consciencieux que ce traité *De Loquela*, où l'on ne rencontre point d'hypothèse sur l'origine du langage (à peine quelques hardiesses sur la parenté de l'anglais et des langues orientales), — mais une description attentive des phénomènes phonatoires et un essai de phonétique dont l'inspiration est au fond identique à celle des savants de nos jours. Wallis retrace l'évolution d'une consonne ou d'une voyelle, en suivant les transformations d'âge en âge jusqu'à l'anglais de son temps. Peu importent les inexactitudes et les lacunes de son information. Il nous suffit de reconnaître dans sa méthode, celle que suivaient Sydenham et Locke dans l'étude des maladies, celle même que Locke essayera d'appliquer à l'étude de l'entendement humain.

En physique, Wallis est un partisan résolu du mécanisme. Il écrit à Boyle : « Il n'est pas utile d'exposer longuement au savant éminent que vous êtes, car cela est parfaitement connu de vous, combien les corps et leurs mouvements répondent aux principes de la mécanique et en suivent les lois, ni avec quelle perspicacité et quelle

évidence dans les raisons on a. depuis cent ans environ, expliqué la plupart des phénomènes les plus mystérieux. Depuis que Galilée et Torricelli, qui suivit ses traces avec quelques autres, ont appliqué à ces problèmes les principes de la mécanique, il est certain que la philosophie naturelle est devenue plus intelligible et qu'elle a fait dans ce siècle seul, plus de progrès que dans tous les autres¹. » Or, il n'est pas rare qu'un juste estime du mécanisme soit, pour un savant, le point de départ de réflexions critiques sur la valeur de la science. En effet, celui qui s'essaye à élever en face des œuvres de la nature, une construction équivalente sortie de son propre génie, ne peut guère se méprendre entièrement sur la signification de cette tâche. Si des préjugés trop forts ne s'y opposent, s'il domine assez le travail où son esprit s'évertue, pour garder une conscience nette de son entreprise, il doit, semble-t-il, s'apercevoir de ce qu'il y a dans sa science, de relatif aux exigences de la pensée, et même aux besoins de l'action. Wallis eut le mérite singulier de dominer toujours l'immense labeur qui remplit sa vie et de conserver une idée exacte, de la nature et de la portée de ses multiples entreprises scientifiques. Aussi, lorsqu'il veut écrire un traité de mécanique, il a soin de préciser l'objet de son livre par un sous-titre *Sive tractatus de motu geometricus*, et par une définition : « J'appelle mécanique la géométrie du mouvement. c'est-à-dire cette partie de la géométrie qui traite du mouvement et recherche

¹ « Mundana corpora, eorumque motus, quam sint staticorum principiis obnoxia, eorumque leges sequantur et quanta cum perspicuitate atque rationis evidentia obscuriorum phenomenôn plerisque, intra centum plus minus proxime elapsos annos, satisfactum fuerit, ultra quam præcedentibus sæculis : non opus est ut apud scientissimum virum cui hæc probe comperta sunt fusius ostendam. Quippe ex quo Galilæus eumque secutus Torricelli alique, principia mechanica difficultatibus solvendis adhibuerint certum est naturalem philosophiam tum magis intelligibilem fuisse redditam, tum et majores hoc uno sæculo, quam multis præcedentibus fecisse progressus. » *De Æstu maris Hypothesis nova. Epist. prim.* ad. ROB. BOYLE, 25 Apr. 1666.

comment, par des raisons géométriques et nécessaires, chaque mouvement s'accomplit¹. » Après cela, peu importe la nature des causes du mouvement et surtout de celle dont on disputait le plus, de la gravité ; que ce soit une modification ou une qualité des corps, qu'elle soit en eux innée ou adventice, qu'elle résulte d'actions magnétiques ou électriques et que, par exemple, la terre attire les corps vers elle par ses effluves comme par des chaînes, il n'importe ici : « il suffit que par le nom de gravité nous entendions cette force présente à nos sens, qui porte les corps en bas, et, dans un sens large, toute force continue déplaçant un mobile dans quelque direction que ce soit² ». Wallis sait fort bien que la tâche du savant n'est pas de scruter la nature des choses et de se perdre à ce sujet en vaines spéculations, mais d'expliquer les apparences que présente la nature, en les faisant toutes entrer dans un système intelligible. A Oldenburg qui lui demande (à propos de son hypothèse de *Æstu maris*), comment deux corps, la terre et la lune, qui ne sont pas reliés l'un à l'autre, peuvent avoir un centre de gravité commun, il répond : « Il est en vérité plus difficile de montrer *comment cela se peut faire*, que de montrer *que cela se fait*³. » Il ne répugne nullement au mathématicien qui connaît la signification

¹ « Mechanicen appello Geometriam de motu ; i. e. eam partem geometriæ intelligimus, quæ de motu tractat atque geometricis rationibus ἀποδεικτικῶς inquirat, quo quisque motus peragatur. » *Mechan. Oxford*, 1669. Le livre était dédié au mathématicien Brouncker, alors président de la Société Royale.

² « Quodnam sit in consideratione physica Gravitatis principium non inquirimus. Neque etiam an qualitas dici debeat an corporis affectio aut, etc... Sufficit ut gravitatis nomine eam intelligamus, quam sensu deprehendimus vim deorsum movendi. » *Op. Math.*, vol. I. *Mechan.*, p. 576. « ... per gravitatem laxius acceptam intellige vim quamvis continuam in quacumque plagam motricem. » *Id. ib.*, p. 579. Cf. *De gravitate et gravitatione. Op. Math.*, vol. II, p. 707.

³ « Difficilius quidem est *quomodo* hoc fiat, quam *quod* fiat ostendere. » *De Æstu maris Hypoth. nova. Epist. Secunda*. Dans son explication de la marée, Wallis assigne pour cause au phénomène l'attraction de la lune et le mouvement de la terre.

de son œuvre, de supposer que la terre et la lune forment un même système matériel, bien que, dans l'expérience, les parties d'un même système, paraissent toujours liées les unes aux autres. Cependant, avec ce reste de sollicitude pour l'expérience et pour l'imagination dont les savants d'aucun âge, — en Angleterre surtout, — ne se défont jamais, Wallis justifie sa supposition par un exemple familier : « Nous savons qu'il y a entre le fer et l'aimant quelque chose comme un lien, bien que nous ne le voyions pas ¹. »

D'ailleurs, lorsque Wallis, par occasion, parle de la valeur de la science, il professe un réalisme modéré, non sans analogie avec la doctrine de Descartes. Ainsi, dans son *Institutio Logicæ*, il rapporte la distinction classique des choses en substances et accidents ; mais c'est là, pense-t-il, une distinction purement logique, et Aristote n'avait pas en vue les besoins de la logique formelle lorsqu'il dressa la liste des catégories : il prétendait donner une classification des choses, comme un naturaliste donne celle des espèces et non point, des diverses façons que nous avons de penser. En perdant de vue le vrai sens des analytiques, les logiciens scolastiques sont tombés dans une étrange méprise ; ils ont affirmé qu'il existait deux sortes de choses : des substances, dont le propre est de subsister par elles-mêmes, et des accidents ; « par accidents, ils entendent ce qui leur paraît être un appendice de la chose, plutôt que la chose elle-même ². » Mais force leur est de concevoir ces accidents comme des substances et de leur en donner le nom, au moins par analogie (*analogice*). Quelques-uns ont même enseigné que les accidents — contrairement à la définition, que l'on a coutume d'en donner — pouvaient se détacher des substances et exister en dehors d'elles. Suarez, notamment, en a tenté la dé-

¹ *Id. Ibid.*

² « Per accidentia intelligunt, ea quæ potius rerum appendices quam res ipsæ censenda videantur ». *Inst. Log.*, I, ch. vi.

monstration pour la quantité et trouve la confirmation de son opinion dans le mystère de l'Eucharistie : « Ce mystère nous prouve que la quantité est une chose distincte de la matière avec plus de certitude que l'on n'en saurait obtenir par la connaissance naturelle ¹. » Quel est donc dans la réalité le rapport de l'accident à la substance ?

L'opinion de Wallis est qu'une distinction peut être réelle, rationnelle ou modale.

Elle est réelle quand les extrêmes diffèrent entre eux comme une chose d'une autre (*ut res et res*), ou quand il n'y a pas entre les deux de différence intrinsèque. A cette définition obscure, il ajoute que nous pouvons constater l'existence relativement indépendante et séparée des choses, qui diffèrent réellement, ou du moins nous concevons que Dieu pourrait faire exister les unes sans les autres. La distinction est modale « quand elle existe dans la chose même, mais de telle façon que l'un des termes ait une connexion ou un rapport essentiel avec l'autre, de sorte qu'ils ne puissent être désunis par une séparation mutuelle, c'est-à-dire exister l'un sans l'autre ² ».

C'est ainsi que les accidents — Wallis préfère les appeler modes — sont dans les choses. Il est à noter, car cela n'est pas dans la doctrine de l'école, que l'impossi-

¹ « Per mysterium hoc Eucharistiæ certius nobis constat quantitatem esse rem distinctam a materia, quam per cognitionem naturalem constare potuisset. » SUAREZ : *In metaph. Disc. 7. Sect. 2, 10*. — Wallis avait déjà combattu Suarez dans une thèse (*quantitas non differt a re quanta*) soutenue en 1638 à l'Université de Cambridge. Il la publia à la suite de son *Inst. Log.* Ses idées sur la nature des accidents étaient donc fort anciennes et n'avaient pas changé. Cette remarque exclut toute supposition qu'elles auraient pu lui être inspirées par les *Principes* de Descartes. Il n'est pas douteux que Wallis ait lu Descartes, bien qu'il le cite peu. Il semble que Wallis lui ait gardé rancune de ce qu'il n'ait pas déclaré, notamment à propos de sa querelle avec Roberval, les emprunts qu'il avait faits, d'après Wallis, à Harriot. (Vid. Pref. de l'*Algèbre* de WALLIS).

² « Modalis quando differunt quidem ex parte rei, ita tamen ut alterum includat essentialem respectum aut connexionem ad alterum; unde non possint separatione mutua (hoc est ut utrumque separatim existat) separari ». *Inst. Log.*, p. 208.

bilité de subsister séparément est réciproque, du moins quand il s'agit de certains modes essentiels (*modus* ou *habitus essentialis*). Ainsi, le mode essentiel aux choses matérielles est la quantité, ou, comme Wallis le soutenait à Cambridge dès 1638, « la quantité n'est pas différente de la chose quantifiée », dans la réalité, non plus que la rotondité, la planitude (*planities*) ne sont réellement distinctes, — « ainsi que des choses différentes », — de ce qui est rond, plan, etc...¹. Il attribue cette opinion à toute une catégorie de scolastiques : *posteriores scolastici*.

La troisième distinction est celle par la raison (*rationalis*); elle a lieu quand une chose, une en soi, est conçue par l'esprit comme multiple².

Cette doctrine permet à Wallis de défendre les mathématiques contre les logiciens. Il s'en est trouvé, en effet, (tel Smiglecius dans sa *Logique*, Disc. 14, 9, 14,) pour contester aux démonstrations mathématiques, leur nom même de démonstrations. Ils allèguent principalement que les êtres mathématiques sont imaginaires, tandis que la démonstration doit porter sur la réalité et nous l'expliquer par ses causes : « La démonstration est le syllogisme qui nous enseigne les affections propres du sujet, par leurs causes propres. » (Cf. Arist., *An. Post.*, livre I, ch. II). Mais Wallis observe que cette définition ne convient qu'à la démonstration par excellence (*αριστες demonstrationis*), celle qui porte sur la nature des objets ou sur leur cause : « *illi quæ est τοῦ ὄντος* ». Or Aristote approuve que l'on appelle aussi démonstration le raisonnement qui lie, de façon à les rendre intelligibles, les seules apparences des choses : « *ad demonstrationem enim τοῦ ὄντος sufficit argumentum ab effectis deductum* »³. Les démonstrations

¹ « Neque... est rotonditas, planities, etc... realiter distincta (tanquam alia res) ab ipsa re rotunda, plana, etc... » *Inst. Log.* I, vi.

² « Distinctio rationis, quando unum aliquod a parte rei concipitur ab intellectu ut diversum. » *Inst. Log.*, p. 208.

³ *Ibid.*, P. I., ch. II, *De Demonst.* : p. 20.

mathématiques ne reposent pas sur la notion de causalité. Wallis sent très bien qu'elles ne sont pas de la même nature que celles de la « physique » ; que l'esprit les construit avec plus de liberté, non seulement que les définitions descriptives des objets réels, mais plus librement aussi que les formules mathématiques, par lesquelles le savant cherche à représenter les raisons de l'expérience. Cependant l'auteur de l'*Institutio Logicæ* reste fort éloigné d'un idéalisme transcendantal : pour lui, l'objet sur lequel s'exerce le mathématicien, n'est pas dépourvu de réalité extérieure : que veut dire Smiglecius, quand il appelle « imaginaires » les êtres mathématiques ? Tous ceux que définit la « physique » le sont, en un certain sens, puisqu'ils sont universels. — il n'y a de science que de l'universel ; il suffit pour que la connaissance ait une valeur, qu'un être individuel puisse un jour y correspondre. Parle-t-on d'une fleur imaginaire, quand en hiver on parle de la rose ? C'est plutôt un être en puissance, qu'un être imaginaire ou de raison¹. Si l'on veut dire que les nombres, les lignes, les surfaces n'existent point hors des corps, rien n'est plus vrai ; mais le mathématicien en prend l'idée dans les « corps physiques », et, parce que l'on n'y considère, par abstraction, que certaines propriétés, on n'enlève rien à celles-ci de leur valeur réelle. On n'enlève rien non plus de leur réalité aux corps ; pas plus que le biologiste qui étudie *l'animal*, sans se demander s'il est homme ou brute, ne nie l'âme ni la raison. L'objet des mathématiques a donc la même valeur, en dehors de la pensée, que celui des sciences de la nature². Il faut pour-

¹ *Op. cit.*, p. 21.

² Quant au second reproche de Smiglecius aux mathématiciens : que leurs démonstrations ne portent pas toujours sur les raisons *essentielles* des choses, il résulte d'une erreur de sa part. Ainsi quand Archimède démontre que le triangle dont les sommets sont sur deux circonférences sécantes est équilatéral, ce n'est pas, comme le croit Smiglecius, par cette circonstance, accidentelle pour ce triangle, d'avoir ses trois sommets ainsi placés, que l'on

tant ajouter une remarque que Wallis a dû faire, bien qu'il ne l'exprime pas ici : le naturaliste détermine les espèces conformément aux ressemblances que lui offrent les choses ; il n'a qu'une liberté limitée : celle d'accorder à chaque caractère la valeur d'un caractère spécifique, au lieu que le mathématicien pratique dans le continu les déterminations qu'il veut ; sa liberté n'est pas limitée par l'expérience, mais par les seuls principes de la raison ; il crée, par ses définitions, des objets qui probablement ne sont réalisés nulle part, les figures régulières, les quantités infinies, que Wallis avait tant étudiées, etc... En d'autres termes, ses distinctions ne sont que rationnelles, seule l'abstraction qui fournit une base à ses spéculations (la considération exclusive de la quantité des corps), est une distinction modale. Si donc les mathématiques touchent au réel, c'est uniquement par leur point de départ ¹.

Quelle est au juste la valeur de la démonstration ? Sa rigueur, soit en mathématiques, soit dans toute autre science, ne suffit pas pour nous assurer de la vérité de la proposition démontrée. La logique s'applique à toutes nos pensées, que les objets en soient réels ou imaginaires, ou encore à tout discours, soit mental, soit verbal ². Mais la logique n'est pas une méthode universelle de certitude. Le syllogisme n'a de valeur que comme forme de raisonnement ; on peut dans ce moule parfait couler des faussetés. Les logiciens ne distinguent pas toujours assez nettement la forme, de la matière des démonstrations ;

établit qu'il est équilatéral, mais bien par cette raison qu'il a ses trois côtés égaux ; *op. cit.*, pp. 22-23.

¹ *Id.*, *ibid.*, 22-23.

² Logices objectum sunt res omnes (sive reales, sive imaginariæ). *Op. cit.* Pars. I, ch. 1. Comme Lk., Wallis distingue un discours mental et un discours verbal. « Discursus autem vel mentalis est vel mente peragitur, quo res mente concipimus, invicem comparamus aliosque ex aliis colligimus (λόγος ἐνδιᾶστος, vulgo dictus) ; vel vocalis (λόγος προφορικός, dictus) quo mentis cogitata et ratiocinia voce proferrimus et explicamus. Utrunque discursum dicimus. (*Id. Ibid.*)

de là les obscurités de leurs discussions sur le « syllogisme topique » : s'il n'atteint que la probabilité, ce n'est pas qu'il vaille moins que les autres par sa forme (*ratione formæ*), mais bien parce que l'on suppose dans la majeure ou la mineure, des principes incertains, (par exemple, que l'effet permet de juger de la cause; que les mêmes causes produisent les mêmes effets ou d'autres propositions semblables, qui souffrent des exceptions). L'imperfection de ce syllogisme est donc relative à sa matière (*ratione materie*). Il faudrait pour la bien apprécier, au lieu d'en discourir d'une façon générale, examiner dans quelle mesure les principes que l'on suppose, notamment celui de causalité, peuvent être appliqués aux questions de métaphysique, de physique, de morale, etc...¹. L'opinion de Wallis sur le syllogisme est donc voisine de celle de Descartes : « Aucun syllogisme ne conclut ce vrai si quelque expérience ne nous en fournit d'abord la matière. » « Quelque parfaites que soient les formes des argumentations, si les propositions elles-mêmes, que nous appelons matière, ne sont pas vraies ou ne sont pas certaines, l'argument ne vaut rien². »... « La vérité et la fausseté des propositions doivent être appréciées surtout d'après les principes de cet art ou de cette science, à quoi se rapporte ce dont on dispute : ainsi, en philosophie naturelle, d'après les principes de la nature, ou du moins d'après l'histoire naturelle (au sens de Bacon, c'est-à-dire l'expérience) ; en philosophie morale, d'après les principes de pratique ou règles du bien

¹ Vid. *op. cit.* Pars I, ch. XXIII.

² « Quippe, utcumque accuratæ sint argumentationum formulæ, si tamen propositiones ipsæ (quam materiam dicimus) aut non sint veræ, aut non certæ, infirmum est argumentum ». *Op. cit.*, P. III, c. XXI. *De materia Syllogismi*. La proposition n'est pas vraie si elle dépend de principes faux (e. g. celui du déterminisme appliqué à l'histoire); elle n'est pas certaine, si elle n'est pas conforme à l'expérience.

et du mal ; en mathématiques, en métaphysique, d'après les principes propres à ces sciences ¹. »

Aussi, bien que nous puissions toujours donner à nos raisonnements une forme parfaite, nous ne pouvons pas parvenir sur toutes les questions à une entière certitude. C'est une des plus fâcheuses confusions commises par certains logiciens, que de prendre pour absolument assurées, les propositions démontrées par un argument en forme. Il en est, au contraire, un grand nombre, surtout dans la philosophie naturelle, qui ne seront jamais que probables et, « puisque là il ne nous est pas toujours donné de parvenir à la certitude, nous devons nous contenter du degré de probabilité que nous pouvons obtenir et prendre pour universel, ce qui se produit le plus souvent et ce que nous avons lieu d'attendre jusqu'à ce que quelque chose de contraire à notre attente dans ce cas se présente à nous ² ». Or, toute la philosophie naturelle n'est guère autre chose que « l'histoire naturelle mise en ordre ³ ». Nous n'avons pas une certitude « apodictique » (c'est l'épithète que Wallis donne aux raisonnements mathématiques), que l'expérience ne troublera pas un jour nos classifications. Rire, dit-on, est le propre de l'homme, uniquement parce que le rire n'a pas encore été observé ou signalé chez les brutes (*non fuit hactenus observatum, aut si, dissimulatum...*). Il se pourrait qu'un corbeau blanc ou un cygne noir vinssent limiter l'univer-

¹ « Jam vero veritas aut falsitas propositionum judicanda est (præcipue) a principiis istius artis aut scientiæ ad quam postissimum spectat id de quo arguitur. Utpote in naturali philosophia ex principiis nature aut saltem naturali historia, in philosophia morali ex principiis praxeos, seu regulas boni et mali; in mathematicis a principiis suis, in metaphysicis, ex suis... atque in aliis similiter. » Id. III, c. XXI.

² « Et quoniam non semper ad absolutam certitudinem pervenire datum sit : contentos esse oportet eo qui haberi possit probabilitatis gradu : adeoque pro universali admittere, quod ut plurimum contigit, quodque merito expectemus, usquedum quidpiam de præsentī casu appareat in contrarium. » Id., *ibid.*

³ « E^t quidem tota Naturalis Philosophia vix aliud est quam naturalis historia in ordinem digesta. » Id., *ibid.*

salité de nos définitions de ces oiseaux. Cependant, chose étrange, d'après Wallis, le mal ne serait pas grand : « qu'il apparaisse un corbeau blanc ou un cygne noir, il passera pour un oiseau rare sur la terre et, bien que possible, se présentant si peu souvent, qu'il restera vrai en général (*rotunde dicatur*) dans l'histoire naturelle, que tout corbeau est noir et tout cygne blanc » (*Id., ibid*). De quelque science qu'il s'agisse, nous devons nous garder d'attribuer aux propositions plus de valeur que ne nous y autorisent l'expérience ou les principes propres de cette science ¹. Malheureusement, Wallis n'a pas essayé de préciser à quel degré de certitude nous arrivons dans les diverses sciences. Il n'a pas davantage indiqué par quels procédés méthodiques on peut atteindre ce degré. Il se contente dans son chapitre de la méthode de généralités banales ². On peut du moins juger de l'importance qu'il attachait aux procédés méthodiques, par le récit de quelques-unes de ses observations astronomiques ; par exemple, celle qu'il fit d'une éclipse le 2 août 1654 et d'une autre le 29 mars 1655.

Il est probable que Locke suivit avec intérêt les leçons de Wallis et qu'il assista même à celles que le savant faisait chez lui ³ ; d'autant que l'enseignement de cet excellent maître était fort recherché et que son caractère devait être sympathique au futur auteur de l'*Essai*. Il est vrai que Locke ne retira de ces leçons que des avantages techniques assez faibles ; il ne fut jamais bon mathématicien. Mais si, malgré cette infériorité sur Hobbes ou sur

¹ « Quodque de Naturali Philosophia dictum est de allis pariter intelligendum est circa quæ versatur logica. » *Id., ibid*.

² Il se place au point de vue de la discussion. *Id., ibid.*, c. xxiv. *De methodo* : « Cum vero magna sit diversitas, tum in scopo disserentis, tum in eorum quibuscum diseritur captu, ingenio, præjudiciis : difficile est certas methodi regulas præscribere, quæ omnibus satisfaciant. »

³ Les étudiants n'étaient pas tenus d'y assister.

Descartes, il a dit des démonstrations, des choses qu'approuvent généralement les mathématiciens, il le doit peut-être à la formation qu'il reçut de Wallis. Ce géomètre original, qui aimait à réfléchir sur sa science spéciale, sur les autres aussi, à l'occasion, était assurément le meilleur professeur de mathématiques que pût rencontrer un futur philosophe.

Si l'on voulait faire le bilan des idées communes à Wallis et à son élève, — et que celui-ci, par conséquent, a peut-être empruntées à son maître, — il faudrait surtout mentionner la juste estime de la logique : le syllogisme ne donne pas le vrai, car il ne règle que le discours mental ou verbal (les mots étant les signes des idées) ; mais il préserve de l'erreur ; la distinction entre la certitude des sciences qui ne sont pas soumises au contrôle de l'expérience et la demi-certitude de la philosophie naturelle ; l'adhésion au mécanisme, comme à une hypothèse, qui domine toute la science rationnelle de la nature ; enfin, pour tempérer l'idéalisme impliqué dans ces opinions, la valeur objective attribuée aux propriétés mathématiques des choses. C'est sans doute par là que Wallis expliquait l'accord des lois mathématiques avec les phénomènes naturels ; étant admise surtout cette opinion cartésienne, que l'attribut essentiel d'une chose en exprime intégralement l'essence, donc la réalité, et que les propriétés mathématiques des corps, en sont précisément les seules essentielles et premières.

Toutefois Wallis ne s'appesantit pas sur le problème métaphysique de l'accord de la pensée avec les choses. Locke évitera aussi avec soin cette difficulté. Il semble que pour tous deux la science soit suffisamment justifiée par la considération extra-scientifique de son utilité.

Les idées philosophiques les plus générales que l'on trouve ou que l'on devine dans les écrits de Wallis, ne semblent pas lui avoir appartenu en propre, mais plutôt avoir constitué un fonds commun à la plupart des sa-

vants de son temps, à ceux du moins qui marchaient dans la double voie ouverte par Bacon et Descartes, regardés, le premier, comme le prophète de la philosophie naturelle, le second, de la science rationnelle. Ward, Boyle, Sydenham, pour ne citer que ceux dont l'influence sur Locke nous est positivement connue, partageaient, nous allons l'indiquer, les opinions les plus générales de Wallis.

§ 16. — WARD.

Seth Ward, à l'époque où Locke étudiait à Oxford, était en vive discussion avec Hobbes ; il y trouva l'occasion d'exprimer ses opinions propres sur plusieurs sujets de philosophie, avec une netteté dont nous allons profiter.

Professeur savilien, Ward n'avait pas les éminentes qualités d'esprit de son collègue Wallis, mais c'était néanmoins un fort bon professeur. Locke dut apprécier son caractère et son enseignement. Moins modéré que Wallis, il était cependant fort éloigné du fanatisme et de l'enthousiasme. S'il fut à la fin de sa carrière, devenu évêque de Salisbury, très dur pour les non-conformistes, on peut expliquer assez favorablement cette rigueur, par ce fait qu'il s'efforça constamment de réduire au minimum le *credo* exigé des dissidents. Il lui semblait intolérable que leur bonne volonté ne répondît point à la sienne. Locke montre, d'après le même principe, une rigueur pareille envers les citoyens de la Caroline.

Le théologien est, d'ailleurs, chez Ward bien distinct du savant. Il est partisan de la métaphysique de l'Ecole et il en reproduit fidèlement les thèses, dans les questions qui intéressent la théologie et qui ne sont pas susceptibles d'une interprétation scientifique : ainsi, il prouve,

contre Hobbes, l'immortalité de l'âme par sa spiritualité ¹. Au contraire, s'agit-il, par exemple, de la définition classique du temps (*numerus motus*, etc...), il prend avec Aristote une respectueuse mais fort grande liberté. « La durée, dit-il, n'est pas un mouvement. Lorsqu'Aristote et quelques autres ont défini le temps *numerus motus*, etc..., ils n'ont pas voulu parler de la nature même de la chose, mais de sa mesure qui est accommodée à l'usage des hommes ². » Il n'approuve guère la logique de l'Ecole; chez Hobbes lui-même il loue cette opinion, que l'on apprend la vraie logique mieux et plus vite en s'habituant aux démonstrations mathématiques, qu'en passant son temps aux leçons des logiciens ³. Il loue volontiers les modernes : Descartes, Gassendi même, qui corrige dans l'épicurisme ce qu'il y a de contraire à la religion; il admire Bacon; il est fier de ses compatriotes : Harriot, Warner, Oughtred, Digby, etc... S'il méconnaît Hobbes, c'est sans doute parce que celui-ci lui disait des sottises, — comme il en disait aussi à Wallis et un peu à tout le monde. Dans ses leçons, Ward faisait une place aux astronomes modernes, à Galilée et à Copernic; il est même probable qu'il montrait la supériorité de leurs hypothèses sur celles des anciens, puisqu'il professe des opinions contraires à celles de Ptolémée. Il soutient contre Hobbes que le soleil ne se meut pas suivant un épicycle, comme les planètes, et qu'il ne possède qu'un mouvement de rotation, du moins par rapport à son système planétaire.

¹ In Thomæ Hobbii *Philosophiam exercitatio epistolica, cui subijcitur appendicula calumnias ab eodem Hobbio in Authorem congestas responsoria*. Oxford, 1656-7, pp. 260 et sqq. Le livre est dédié à Wilkins.

² « Duratio non est motus. Cum Aristoteles et alii Tempus numerum motum esse definiverunt, non illi de ipsa rei natura locuti sunt, sed de ejus potius mensura, quæ sit usui hominum accommodata. » *Id.*, *ibid.*

³ « Concludit hoc capitulum (Hob. *de Corp.*, ch. iv) monendo quod verissimum est docendos esse homines veram logicam citius felicisque, qui mathematicorum demonstrationibus, quam qui logicorum syllogizandi præceptis tempus conterunt. » *Op. cit.*, p. 52.

« Je pense que les planètes sont mues par le soleil, le soleil étant en connexion avec les autres astres et tournant autour de son axe, son centre immobile ; mais une planète ne tire pas son mouvement d'une autre, c'était l'opinion de Hobbes, et c'est ce mouvement du soleil qui est la cause motrice des planètes ¹. » Locke dut entendre agiter par Ward, plus d'une des questions qui se posaient alors à l'esprit de tous les savants et de tous les philosophes : celle du vide, de la valeur des hypothèses, de l'usage des mathématiques dans les sciences de la nature. L'opinion de Ward sur ces sujets est exprimée dans l'ouvrage qu'il composa et publia *Contre la philosophie de Hobbes*, précisément à l'époque où Locke commençait ses études d'astronomie. Il est très vraisemblable que dans ses leçons ou ses conversations, Ward fit passer quelque chose de la substance de ce livre, d'autant que les attaques de « Thomas, le philosophe de Malmesbury », semblent l'avoir vivement ému ².

Il est très digne de remarque que l'étude des sciences a débarrassé Ward du principal préjugé dogmatique : que toute conception de l'esprit répond à une entité réelle et possédant, indépendamment de la pensée toutes les déterminations par lesquelles elle est devenue intelligible pour nous. Ward se rend compte que certaines conceptions sont des créations de l'esprit, non pas vaines et frivoles, mais utiles pour l'interprétation de l'expérience ; il les appelle hypothèses. D'autres conceptions ne sont

¹ « Ego certe statuo Planetas a sole moveri, sole in nodo communi circa axem voluto, centro immoto (non autem alium Planetam ab alio motum derivare) motumque hunc solis esse causam motricem planetarum. » *Id*, *ibid*.

² Hobbes venait de publier un pamphlet assez grossier (1655/6), intitulé : *Sex documenta ad utrumque professorem (geometricum et astronomicum) Savilianum*. Ward y répond dans un appendice à son livre : *In Thomæ Hobbiæ philosophiam*, en appelant le pamphlet : « libellum præclarum in omni (male) diciendi artificio excellentem, libellum omni spurcissimorum opprobriorum genere fartum atque onustum, libellum omnia efferentem quæcumque usquam protulerit scurra, rabula, lixa, lanista », *Op. cit.*, p. 348.

que des synthèses, dont l'expérience fournit la matière et l'esprit le lien ; mais, pense Ward, cette liaison établie par l'esprit a elle-même un fondement dans la réalité ; ce sont les « définitions de choses ». Elles ne sont pas formées par nous arbitrairement ; l'expérience soutient dans ce travail, toutes les démarches de la pensée. En précisant l'opinion de Ward, un peu plus peut-être qu'il ne le fit lui-même, on obtiendrait cette distinction si importante dans la philosophie de Locke, de deux vérités : l'une abstraite, créée « arbitrairement » par l'esprit, sans autres conditions que les lois générales de la pensée et les conventions qu'elle s'impose à elle-même au début de son œuvre : telles les constructions de la science mathématique soumise aux axiomes communs et à quelques axiomes propres (postulats ou définitions). L'autre vérité est réelle et consiste dans l'accord de nos idées avec l'expérience ; elle n'est pas rationnelle, nécessaire, immuable, mais empirique, contingente, indéfiniment soumise au contrôle de l'expérience. Telle est la connaissance que nous avons des substances.

Venant à critiquer la définition de la philosophie donnée par Hobbes, Ward oppose les hypothèses aux définitions de choses. Celles-ci sont l'objet de la « philosophie naturelle », au lieu que les hypothèses appartiennent à une science tout autre, à quelque doctrine hypothétique, *doctrinæ cujusvis hypotheticæ* (p. 21), écrit Ward, assez embarrassé de la nommer. Lorsqu'il s'agit de choses et non d'hypothèses, il faut tirer les définitions d'un examen attentif et pénétrant des choses ; il ne faut pas disputer en partant de définitions posées contrairement aux vraies et naturelles relations des choses ¹. » Seule la philosophie naturelle nous fait connaître ce qui est ; les hypothèses nous servent à organiser l'expérience en systèmes intelli-

¹ « Ex accurata atque profunda rerum contemplatione (ubi de rebus agitur non de hypotesibus) eruendæ sunt definitiones, non autem ex præsumptis definitionibus contra rerum veras rationes atque genuinas disputandum. » P. 89.

gibles ; il y a entre elles et les notions que nous avons des êtres réels, la différence de ce qui est artificiel à ce qui est naturel. « C'est assurément autre chose de comprendre les causes naturelles, autre chose de former des hypothèses, et je ne pensais pas moi-même que les hypothèses faites par les astronomes anciens ou modernes, qui expliquent les apparences des corps célestes au moyen des excentriques, des épicycles et de leurs combinaisons, fussent des parties de la philosophie naturelle. » Certes cette définition (de Hobbes) ne convient pas à la science naturelle, mais à quelque doctrine hypothétique ou recherche des hypothèses qui a été jusqu'ici considérée comme la tâche des mathématiciens. La différence est telle entre la science hypothétique et la connaissance concrète, que des hypothèses contradictoires entre elles, peuvent être également utiles au mathématicien qui cherche à expliquer les phénomènes de la nature, (c'est-à-dire au physicien, au sens actuel du mot). Ward critique (pp. 74-75) le paradoxe cartésien, repris par Hobbes (*De Corp.*, ch. II, 9), que si l'on anéantissait un corps B situé entre deux autres A et C, ceux-ci deviendraient contigus, le vide étant impossible¹. Il restera entre les deux, répond Ward, un espace capable de recevoir B ou tout autre corps égal à lui. La seule raison qu'il allègue, est que l'on n'imagine pas qu'il en puisse être autrement. Mais est-il bien nécessaire de se prononcer pour ou contre le vide ? Dans l'une ou l'autre hypothèse, le mathématicien pourra rendre compte des phénomènes ; mais l'imagination du physicien se refuse à les concevoir dans le plein (pp. 119-142).

Il ne faudrait pas croire après cela, que les hypothèses soient de peu de prix. Ward inclinait peut-être, ainsi que Wallis, à les considérer comme la méthode générale de cette « doctrine hypothétique » si distincte du savoir

¹ Cf. DESC., *Principes*, II, 18.

empirique, mais non moins utile que lui. Auteur d'une célèbre *Astronomie géométrique*, mécaniste en physique, il ne manquait pas dans ses leçons de montrer les avantages que les navigateurs tiraient des progrès de l'astronomie mathématique.

Il ne semble pas avoir songé plus que son collègue à expliquer cette étonnante utilité des doctrines hypothétiques, pures créations de l'esprit. Il a seulement eu soin d'en expliquer le caractère intelligible et apodictique.

Si les définitions de choses (c'est-à-dire l'histoire naturelle) sont fondées sur l'expérience, les hypothèses ont leur fondement dans la raison, ou ce qui revient au même, dans les principes innés. Les hypothèses doivent, en effet, satisfaire aux exigences de l'esprit, par exemple à son double besoin de synthèse et d'explication. Ce sont ces besoins que les logiciens expriment à leur manière, par les principes d'identité, de causalité, de raison, etc... Ces principes, disent-ils, ont une valeur universelle et nécessaire ; cela revient à dire qu'ils sont essentiels à l'intelligence humaine et qu'elle ne saurait exister sans eux. Mais, outre ces lois purement formelles de la pensée, Ward semble admettre que l'esprit possède « naturellement » certaines connaissances : « Nous disons d'abord qu'il y a des vérités naturellement évidentes, qui sont les objets de l'intelligence humaine. En effet, nous avons tous la faculté de discerner le vrai du faux, et il y a certaines propositions (affirmatives ou négatives) auxquelles la raison et l'intelligence humaine se laissent persuader profondément et sans nul doute. Telles sont les vérités que l'on appelle notions communes (les principes des mathématiciens et des métaphysiciens), par exemple : le tout est plus grand que la partie ¹. Cependant après cette déclaration, qui

¹ « Dicimus igitur primo esse quasdam veritates natura manifestas quæ sunt intellectus humani objectum. Nempe facultatem habemus omnes discernendi verum a falso, atque sunt quædam sententiæ (quædam affirmationes et negationes) in quibus ratio atque mens humana penitus absque dubitatione

n'est peut-être qu'une précaution oratoire. Ward professe à mots couverts un véritable empirisme : on peut, dit-il, affirmer pour trois raisons qu'une connaissance est naturelle : « parce qu'elle aurait été imprimée en quelque sorte par la nature dans l'esprit des hommes, elle serait innée et connaturelle ¹ ». Un grand nombre de scolastiques et même de philosophes (*tum scolasticorum tum etiam philosophorum*) l'ont pensé. « Mais j'avoue franchement que je n'ai pas encore pu comprendre ce mode d'innéité ². » En un petit alinéa, avec des termes infiniment plus doux que ceux de Locke, Ward donne congé à l'innéisme classique et passe à une seconde raison assez banale : est naturelle toute connaissance que la raison humaine acquiert par ses seules forces. La troisième raison est la thèse fondamentale de l'empirisme : la constitution de l'homme est ainsi faite par la nature, que l'âme dès son union avec le corps se trouve, par son intermédiaire, en relation avec le monde extérieur. Les corps environnants lui sont représentés dès l'origine, notamment par leur mouvement et leur extension, par des impressions agréables ou pénibles. Avant sa naissance, peut-être, en tout cas bien avant de pouvoir parler, l'enfant porte quelques jugements sur la grandeur des objets, sur les impressions qu'il en reçoit ³. Ces premières pensées for-

acquiescit; ejus modi veritates quæ appellantur νοῦντι ἐννοεῖται (principia mathematicorum et metaphysicorum) veluti totum est majus sua parte. » *Op. cit.*, p. 295.

¹ « Dici potest cognitio naturalis quasi fuerit a natura imprimente menti humanæ congenita et naturalis. »

² « . . . Verum ingenue fateo me συγγενεῖν istam nondum intelligendo assequi posse. » *Op. cit.*, p. 295.

³ « Est ista[ita] hominis a natura facta constitutio (nempe post tot præmissa quibus Hobbii contrariam evertimus sententiam illud sumere me nunc posse spero) ut animam habeat corpori conjunctam, inter corpora, motus atque affectiones corporeas, perpetuo versantem adeo ut ab ipsa existentie suæ origine, et aliquamdiu forsân ante nativitatem, multo magis ante tempus loquelæ atque discursus artificialis, necessarium plane sit ut extensi alicujus

mulées en langage articulé deviennent plus tard les axiomes des mathématiciens ou les principes du bien et du mal naturels. Tous les hommes commencent à exister dans les mêmes circonstances ¹, on comprend que ces premiers jugements soient universels et que les hommes s'accordent sur les principes les plus généraux, soit de spéculation, soit de pratique. Ces principes s'imposant à tous les hommes, sont les normes de leurs connaissances, et il n'est pas besoin de la doctrine de la réminiscence, pour expliquer les réponses que Socrate fait faire dans le Menon à un esclave ignorant. Un point reste obscur dans ces pages de Ward : cette « constitution de l'homme », « faite par la nature », résulte-t-elle du concours des causes qui agissent sur l'être humain d'abord dépourvu de toute détermination ? une certaine constitution mentale, non moins que physique, n'est-elle pas supposée par les premiers jugements qu'il porte ? Ward ne pose pas cette question. Mais, en réfutant Hobbes, il suppose constamment que l'homme, est constitué par une essence que l'expérience ne saurait produire, ni même modifier profondément (Cf. *Supra*, p. 88, n. 2, Allusion à la réfutation de Hobbes). La doctrine de Ward est donc fort analogue à l'empirisme modéré de l'*Essai* : toutes nos idées viennent de l'expérience (interne ou externe); on peut donc dire que l'esprit de l'homme, au début de sa vie, est comme une table rase. Mais il ne résulte pas lui-même du jeu des causes qui entourent son existence dès le premier instant ; il est doué d'une activité originale et, par suite, d'une essence. Quelle en est la loi ? Ward ne le dit pas, Locke non plus : nous n'en pouvons avoir aucune idée,

notionem atque perceptionem habeat atque adeo etiam majoris et minoris extensionis, quin etiam ut perceptionem habeat motus grati et molesti, seu boni et mali naturalis. » *Op. cit.*, p. 296.

¹ « Atque harum rerum notiones non magis anima potest effugere quam possit causarum illarum actionem eludere quarum operatione in hanc naturæ conditionem producta est. » *Op. cit.*, p. 296.

puisqu'elle est antérieure à toute expérience, et que par la réflexion elle-même, nous ne saisissons pas la pensée pure. La méthode de l'*Essai* ne nous conduit qu'au seuil de la métaphysique et, le plus souvent, c'est ici le cas, nous interdit de passer outre.

§ 17. — BOYLE.

Nous ne pouvons dire au juste à quelle date commencèrent les relations de Locke avec Boyle. La première lettre, qu'il lui écrit de Clèves, le 12 décembre 1665, suppose des relations antérieures. Le *Medical common place Book* du British Museum nous apprend que Locke étudiait, dès 1660, les ouvrages de Boyle ; de plus, celui-ci s'était établi à Oxford depuis l'été de 1654 ; il avait aussitôt noué des relations avec les membres du « collège philosophique » dont faisaient partie plusieurs professeurs de Locke, notamment Wallis, l'un des premiers membres de la Société, et Seth Ward. Boyle habitait dans le voisinage immédiat de l'Université et les réunions de l'« Invisible Collège », comme il aimait à dire, se tenaient chez lui, quand ce n'était pas chez Wallis, Godard ou Théodore Haak. Il était l'ami de Pococke et s'était fait son élève pour apprendre à lire la Bible en hébreu et en syriaque. Il n'avait que cinq ans de plus que Locke, mais son rang, sa fortune et déjà son savoir lui donnaient une grande autorité. Il avait fait construire un laboratoire, où il se trouvait « en Paradis », écrivait-il à sa sœur ; et, comme il avait la conviction que le progrès de la science exige la collaboration de tous les hommes de bonne volonté, non seulement il avait pris pour chef de laboratoire Robert Hooke, à qui il taillait une ample besogne, mais il s'efforçait d'intéresser ses amis à ses expériences ; il les priait de faire celles qu'il ne pouvait faire lui-même. La bonne volonté de Locke fut mise maintes fois à contribution : toute sa correspondance avec Boyle, imprimée

dans les œuvres de ce savant, roule sur les expériences qu'il a faites ou qu'il n'a pu faire (telles les mesures barométriques, qu'il renonça à exécuter dans les carrières des Mendip Hills), et sur les renseignements de toute espèce que Locke put recueillir dans les pays où l'entraîne sa destinée, particulièrement à Clèves. Il semble probable que Locke ne tint qu'à la sollicitation de Boyle, ce patient registre météorologique inséré dans l'*Histoire générale de l'Air* (en 1692). Or, les relations des deux savants furent suivies pendant de longues années : lorsqu'il quitta Oxford pour Londres (en 1668), Boyle y retrouva Locke. Sydenham, leur ami commun, les menait parfois ensemble visiter ses patients ¹. Plus tard, c'est à Boyle que Locke adresse quelques-unes de ses communications pour la Société Royale, surtout lorsqu'il s'agit d'un fait dont seul un baconien convaincu appréciera l'importance : telle cette observation d'ongles en forme de cornes, faite à Paris en 1678 : « Je sais, dit-il, que vous jugez les œuvres de la nature dignes de votre attention, même quand elle semble extravaguer hors de ses voies. Ce sera mon excuse si je vous conte cette longue histoire, ennuyeuse pour tout autre que vous ². » C'est Locke qui rend compte, dans la *Bibliothèque Universelle de Le Clerc*, des écrits de Boyle ³ (1686). La dernière lettre de Locke à son ami est du 11 octobre 1691, l'année même où celui-ci mourut.

Ces faits laissent supposer que l'influence de Boyle sur Locke fut très notable ⁴. Le ton des lettres de Locke est d'abord celui d'un disciple ou d'un auxiliaire volontaire,

¹ C'est probablement Lk. qui engagea Boyle à étudier la méthode de Sydenham. Celui-ci écrit, en effet, à Boyle le 2 avril 1668 : « I perceive my friend Mr. Locke hath troubled you with an account of my practise, as he has done himself in visiting with me very many of my variolous patients especially. »

² Lk. à Boyle, 16 juin 1679.

³ *De specificorum remedium cum corpusculari philosophia concordia*. Probablement aussi : *De ipsa natura*, Bib. Univ., t. III.

⁴ C'est l'opinion de Fechtner. FECHT. : Lk., p. 23.

fier de collaborer aux travaux d'un homme célèbre. C'est Boyle qui organise les expériences ; il les explique à Locke ; celui-ci raconte au maître ses essais personnels, soit à titre documentaire, soit, plus rarement, pour en demander l'interprétation. Au cours des années, la distance semble diminuer entre Locke et son collègue de la Société Royale ; les compliments, fort abondants, selon l'usage du temps, deviennent réciproques ; sous les banalités polies, on sent une profonde sympathie, peut-être une réelle affection. Boyle, l'un des hommes les plus aimables et les plus dignes d'amitié que l'on pût rencontrer, devait attirer Locke par plus d'une affinité : tous les dons de la naissance, de la fortune, de l'esprit, le rendaient d'un commerce très agréable ; comme Locke, il aimait la conversation : il savait, malgré un léger défaut de parole, l'animer et la renouveler par les inépuisables ressources de son savoir ; comme Locke aussi, il était d'un tempérament délicat ; il resta célibataire ; ces circonstances, peut-être, y contribuant, il était fort tendre dans ses amitiés ; sans ajouter foi à la légende créée par Evelyn ¹, on pourrait, sans doute, trouver quelque analogie entre l'*Amour séraphique*, pris comme document psychologique, et l'amour platonique de Locke pour Margaret Beavis. Mais deux sentiments, qui dominent tous les autres dans l'âme de Boyle et dans celle de Locke, devaient les rapprocher plus que tout le reste : le sentiment religieux et l'amour de l'humanité. La religion et la science occupent toutes les pensées de Boyle, inspirent tous ses travaux, et, en dehors de cela, il n'y a presque rien dans sa vie : ni recherche de la gloire, ni ambition, ni désir d'une autre

¹ Evelyn prétendait que Boyle avait été amoureux de la fille du duc de Montmouth, qui était fort belle ; que ce sentiment, transformé au bout de quelques années dans l'âme mystique et religieuse de Boyle, en une sorte de vertu surnaturelle, revit dans l'*Amour séraphique*. La date de l'écrit (1648) renverse cette légende (Cf. *Dict. of Nat. Biogr.*), qui s'accorde assez mal avec le contenu et déjà avec la dédicace du livre.

destinée que celle d'amant éternel de la vérité. On a peine à se hausser au niveau d'un tel caractère ; on se plaît à y chercher de mesquines explications dans la santé, les hérédités, ou dans certaines circonstances de la vie de ce héros de la pensée. Quelle que soit la valeur de ces conjectures, que probablement le sincère Locke n'a pas faites, il reste, ce qui seul nous importe ici, que Boyle était admirablement désigné pour devenir son ami et au besoin son maître.

Les idées philosophiques de Boyle se résument en ceci : il était ardemment baconien et mécaniste. Les contemporains ont vu en lui le successeur le plus authentique de Bacon : « L'excellent Mr. Boyle, écrivait Hughes, dans le *Spectator*, était la personne qui semblait avoir été désignée par la nature pour suivre dans ses travaux et ses recherches cet extraordinaire génie [Bacon]. Par d'innombrables expériences, il a rempli dans une grande mesure ces plans et ces cadres des sciences que son prédécesseur avait esquissés ¹. » Ce jugement sur Boyle est fort juste : par son rang, son influence, son dévouement à la science, il devait faire à ses contemporains l'impression que traduit Hughes. En ouvrant ses œuvres, on se sent, à la seule vue des titres, en présence d'un baconien : *Histoire de l'Air*, *Histoire de la fluidité et de la dureté*, *Histoire du sang humain*, etc... Il souhaitait que l'on écrivît une histoire des qualités particulières, dont il composa l'introduction. Il aimait à ouvrir des questions, à tracer des cadres immenses que des siècles de travaux ne rempliraient pas : tels ces *Generalia capita pro historia naturali regionum majorum vel minorum*, à l'usage des navigateurs ; telle aussi l'*Histoire de l'Air*, que tous les bureaux météorologiques du monde ne sont pas près d'achever. Le style même des livres, l'habitude qu'a l'auteur de s'adresser à un disciple (Pyrophile) rappellent

¹ *Spect.* n° 554.

le *De Augmentis* ou le *Temporis Partus masculus*. Mais, on aperçoit bientôt, à travers les nombreux écrits de Boyle, une préoccupation constante : l'illustration de l'hypothèse mécaniste ; *mechanicam quam tantopere amo hypothesim*, dit-il à Pyrophile ¹. On ne voit pas que Bacon parle à toute occasion de la valeur du mécanisme et de la philosophie corpusculaire. En fait, ses tentatives d'explications supposent presque toujours dans les corps des « parties invisibles » auxquelles il ne prête que des propriétés mécaniques ; mais nulle part il ne prend soin de préciser les principes de son mécanisme. Le pouvait-il, d'ailleurs, avant d'avoir déterminé « les formes » de toutes les « natures » des choses ? La définition des qualités primitives et des éléments les plus simples des corps était l'idéal vers lequel devait nous orienter le *Novum Organum* ; aussi Bacon, bien qu'il pose le postulat du déterminisme à la base de toute science de la nature, et bien qu'il parle sur quelques questions particulières en atomiste ou en mécaniste, ne fait pas de l'hypothèse corpusculaire la maîtresse pièce de sa doctrine. Or, c'est ce que fait Boyle. Celui-ci, d'ailleurs, quand il s'agit de doctrine et non de méthode, n'a pas coutume de se réclamer de Bacon plus que d'autres modernes. Dans l'*Origine des formes et des qualités* ² (un écrit de sa pleine maturité, 1686), il déclare suivre Lucrèce, Vérulam, Basso, Descartes, Gassendi, Bootus, Magnenus, Pembelius et Helmont ; — mais, il loue surtout le *Syntagma philosophiæ Epicurei*, de Gassendi. En somme, il n'est pas exclusivement disciple de Bacon ; il est, d'une façon générale, pour les modernes contre les scolastiques et Aristote, avec, comme Bacon, une prédilection marquée pour les atomistes.

¹ *De specificorum remedium cum corpusculari philosophia concordia*, 1886. Préf. de l'auteur. *Opera varia*, III.

² *Origo formarum et qualitatum juxta philosophiam corpuscularem considerationibus et experimentis illustrata*, 1686. *Opera varia*, III.

Il avait coutume de résumer en huit thèses les principes généraux de sa philosophie corpusculaire (Cf. *Origo formarum* et *De Natura formæ*, pp. 28 et sqq.).

1° « La matière de tous les corps naturels est la même ; c'est une substance étendue et impénétrable ¹. » Boyle ajoute ailleurs (*Orig. Form.*) la divisibilité aux propriétés essentielles de la matière.

2° « Comme tous les corps sont faits de la même matière, il faut les distinguer au moyen des accidents par lesquels la matière se diversifie ². »

3° Ce principe de la diversité doit être étranger à l'essence de la matière, qui est une et homogène, *unam et universam*. Or, le mouvement ne lui est pas essentiel, car on conçoit fort bien la matière réelle en repos. On pourrait considérer le mouvement comme le premier mode (*modus primarius*) de la matière, ou comme le premier agent (*agens primarius*) de ses multiples apparences ³. L'expérience semble confirmer cette supposition. Les *parties assignables* des corps, (c'est-à-dire celles que nos sens nous font connaître et que nous pouvons nommer), présentent des changements que nous ne saurions aucunement expliquer sans le mouvement. Il y a donc tout lieu de croire, que le mouvement est aussi le principe du changement dans les *parties actuelles* des corps (c'est-à-dire

¹ « Eadem esse omnium naturalium corporum materiam substantiam videlicet extensam et impenetrabilem. » *Ibid. De Nat. Form.*, p. 28. — Boyle dit : « naturalium » pour excepter de ce principe les esprits et les corps auxquels, par miracle, — tels les corps glorieux à la Résurrection générale, — Dieu donne une nature qui nous est inconnue.

² « Cum omnia corpora in eadem communi materia concurrant, eorum distinctio ab iis accidentibus sumenda est quibus materia discriminatur. » — *Id.*, *ibid.*

³ « Cum motus essentiam materiæ nequiquam spectet (quæ naturam suam etiam quiescens retinet) quumque originem suam ab aliis accidentibus quæ producit nullo modo mutuetur, facile possit tanquam primarius modus aut affectio æstimari. » *Id.*, *ibid.*

dans celles, sensibles ou non, qui, par leurs modes, se distinguent réellement les unes des autres) ¹.

4° Or, c'est précisément le mouvement qui divise les corps en *parties actuelles*, généralement fort petites et imperceptibles au sens ². Le mouvement développé dans le temps et l'espace est ce que l'on nomme : *motus localis*, mais ce développement est régi par une loi de vitesse, de sens et de direction, *conatus*, qui en est la raison, à la fois dans le sens mathématique et logique, puisqu'elle le rend intelligible, et aussi dans le sens physique, puisque le mouvement n'est réellement, *in re*, que le développement de ce principe dans l'espace et dans le temps. Ni le *motus localis*, ni le *conatus* ne sont de l'essence de la matière. Quelle origine leur assigner ? Sur ce point, Boyle embrasse l'opinion de Descartes : le mouvement vient de Dieu ³. Ces deux principes : la matière et le mouvement, suffisent à expliquer tous les phénomènes. De plus en plus cartésien, Boyle appelle les animaux, des machines très bien faites, qui, par un « artifice admirable », ont la faculté de se reproduire. Dieu en est l'ouvrier infiniment habile ⁴.

5° Il semble que du mouvement résultent les modes

¹ « Quoniam nobis haud ulla tenus liqueret quo fieret ritu vel minima materiæ mutatio, si omnes illius tum *actuales* tum *assignabiles* partes perpetuam inter se quietem sortirentur... motus quibusdam (ne dicam omnibus) ejus partibus assignabilibus necessario tribuendum esse : motum autem istum in diversa tendere. » *Orig. For. Ibid.*, pp. 1-2.

² « Docemus etiam quod motus varie determinatus materiam ad quam attinet in actualia fragmenta naturaliter dividit, — divisionem hanc in partes minutas admodum et pene quoad sensum imperceptibiles factam esse. » *De Nat. Formæ*, p. 29.

³ « Nec motus localis, nec ejus conatus in essentia materiæ omnino includatur quæ æque materia est dum quiescit ac dum movetur. » *Orig. Form. Ibid.* — « Opinionem istam... quam insignissimus (si quis alius) Cartesius nobis redivivam nuper fecit materiam motum a Deo primum derivasse. » *Orig. Form.*, p. 2.

⁴ « [Deum docemus]... corpora viventium, curiosas hasce et elaboratas machinas contexisse, indeque (miro quodam artificio), eorum plurima vi naturali, suas propagandi species donavisse. » *Orig. Form. Ibid.*

ou qualités « premières » (*primariæ*) et les plus universelles des choses : la grandeur et la figure. Si, en effet, le mouvement crée au sein de la matière, une véritable diversité, il doit permettre d'y distinguer les uns des autres les « fragments naturels », c'est-à-dire leur conférer une figure et une grandeur ; et, si plusieurs corpuscules, ou même tous, avaient même figure et même grandeur, on pourrait encore les distinguer, pourvu que leurs mouvements ne se produisent pas dans la même direction. La variété des directions est la seule que Boyle suppose expressément dans les mouvements élémentaires : *motum autem istum in diversa tendere* (*Orig. Form.*). Les qualités ou, comme il dit, pour éviter toute confusion avec les scolastiques, les modes primitifs d'un corps, considéré isolément, sont donc la grandeur, la figure, le mouvement et le repos.

6° Si l'on considère plusieurs corps ensemble, il faut ajouter la position (relativement à l'horizon) et l'ordre.

7° Et si l'on met un corps en relation avec les organes d'un être vivant, il faut ajouter la couleur, la chaleur, l'odeur, la sonorité. Il y a donc trois sortes de qualités : primitives, relatives et organoleptiques (Cf. *Hist. Qual. Partic.*, p. 1). Mais, il suffit d'un petit nombre de qualités primitives pour rendre compte de toutes les autres. Dans le livre *De Natura Formæ*, Boyle en énumère six : *Magnitudo*, *figura*, *motus*, *quies*, puis *situs* et *ordo*. Dans l'*Origine des Formes*, à la même liste, il ajoute la texture (*textura*), c'est-à-dire, semble-t-il, la densité ou la rarité des parties actuelles. Dans l'*Histoire des Qualités particulières*, aux qualités premières, il en ajoute sept dérivées : *situs*, *ordo*, *textura*, *poros* (qualité résultant de la grandeur et du nombre des parties actuelles ¹), *effluvia*, *mixtura* (la

¹ Cf. « Tentamen Porologicum, sive ad porositatem, etc. » *Op. var.* II. Boyle attache une grande importance à cette qualité, qu'il étudie même dans les corps vivants et les corps solides, — ce que ses devanciers, dit-il, n'avaient pas cru devoir faire.

combinaison, l'une des principales découvertes de Boyle), *universalis rerum fabrica* (c'est-à-dire les lois générales du mouvement, qui s'appliquent dans la production de toutes les autres qualités). Tandis qu'il essaye, sans y réussir définitivement, de dénombrer les qualités primitives, ou « attributs simples » de la matière ¹, Boyle s'abstient d'énumérer celles qui en dérivent, parce que l'état de la physique, à son époque, ne permettait pas d'en donner une liste complète ; les choses ont peut-être actuellement un nombre très grand de propriétés, que nous n'avons pas encore observées, faute d'occasions ou de moyens ; elles peuvent, probablement, en revêtir un nombre plus grand encore de nouvelles : notre connaissance en cette matière est et sera toujours bornée à notre expérience. Or, celle-ci semble fort restreinte, si l'on songe à l'immense variété des combinaisons, qui peuvent être produites avec onze propriétés primitives. Pyrophile, pour s'en faire une idée, songera que les vingt-quatre lettres de l'alphabet suffisent pour former tous les mots de toutes les langues du monde !

8° Quand un corps réunit les qualités reconnues par le plus grand nombre comme nécessaires et suffisantes pour le distinguer des autres par un nom ², il est considéré comme faisant partie d'un genre (*generatum*). L'essence des corps n'est pas autre chose que cette réunion (*conventus*) de qualités. Deux corps qui ont la même essence, sont dits de la même espèce ; les ressemblances des espèces permettent de les grouper en genres ; l'or, l'argent, le plomb sont pesants, fusibles, maléables, etc. On leur donnera, pour la brièveté du langage, le nom de

¹ « Ex iis enim simplicibus attributis vel primitivis affectionibus omnes qualitates derivantur. » *Hist. Qualit. Part.*, p. 1. *Op. var.*, II. On remarquera l'analogie de cette terminologie et de cette doctrine, avec les passages de Lk. sur les qualités premières et secondes, les modes simples, complexes, mixtes.

² « Quæ plurimorum suffragio et necessariæ et sufficientes habentur ad denominandum corpus cujus sunt ». *Orig. Form.*, p. 3.

« métaux », qui en indiquera les caractères communs. (*De Nat. Form.*, p. 18.)

9° Ce que les logiciens appellent essence ou espèce, Boyle l'appellera, *brevitalis causa* : la forme. C'était dans la philosophie de Bacon un point assez obscur que celui de la nature de la forme. Les interprètes du *Novum Organum* (ex. gr. Adam, Fowler) ont remarqué l'ambiguïté de ce terme, auquel Bacon n'a peut-être pas toujours donné la même signification. La doctrine scolastique¹ attribuait la production sensible des accidents, ou qualités des choses, à des formes substantielles : l'apparition d'une qualité dans une substance, dénotait que la forme substantielle de cette qualité, venait de s'établir dans la substance considérée. On ajoutait qu'à chaque qualité devait correspondre une forme substantielle, car le mélange des éléments ne saurait leur faire acquérir des propriétés nouvelles. Boyle réfute cette doctrine en distinguant le mélange de la combinaison. Le minium et l'esprit de vinaigre sont âpres ; combinés pour former « du sucre de Saturne » ils sont doux ; l'eau régale est composée de deux liqueurs qui, isolées, ne peuvent attaquer l'or (*Hist. qual. part.*, ch. II). Il est d'ailleurs faux que l'apparition de propriétés nouvelles suppose l'introduction dans la substance d'un principe nouveau : l'eau mise dans une bouteille soigneusement close, exposée au froid, perd sa transparence et sa fluidité. Par où les formes substantielles de l'opacité et de la solidité seraient-elles entrées ? (*Ibid.*, p. 5.)

10° Il faut donc admettre que les « altérations », c'est-à-dire l'apparition ou la disparition des propriétés dans les substances résultant uniquement des modifications de leur *texture* et de leurs mouvements élémentaires, sans que rien de substantiel y soit introduit ou n'en soit ex-

¹ Il ne nous semble pas certain que tous les scolastiques aient entendu ainsi les formes substantielles. C'est l'opinion de Boyle que nous reproduisons.

pulsé¹. Or, le mouvement n'étant pas essentiel à la matière, on peut dire qu'elle est indestructible. Elle ne change pas quant à son existence pure et simple, mais quant à son mode d'existence ; même, elle pourrait changer d'espèce, de plomb (ex. gr.) devenir or ; rien, *a priori*, ne nous en prouve l'impossibilité.

La doctrine des formes substantielles a des conséquences absurdes : quand Tubal Caïn (ou quelque autre) fabriqua la première clé, créa-t-il la forme de la vertu apéritive ? ou plutôt, dans ce morceau de fer, qu'il façonna, n'y eut-il rien de changé que la figure et l'usage ? (*Orig. Form.*, pp. 6-7). De plus, quelle différence mettre entre les substances dont le propre est d'être en elles-mêmes, et les accidents, si ceux-ci ou leurs formes peuvent exister hors de toute substance : ils ne sont plus « accidents » que de nom ; il faut donc admettre que les accidents ne sont que les modes de la matière², c'est-à-dire la matière elle-même, en tant qu'elle nous est représentée.

A cette question de la nature de la forme, obscure chez Bacon, tout à fait inintelligible chez les scolastiques. Boyle croit pouvoir répondre, la forme d'un corps n'est que l'ensemble de ses apparences : « Bien que, dit-il, pour la brièveté, je retienne le mot « forme », je ne veux cependant faire entendre par là, aucune substance réelle distincte de la matière, mais seulement la *matière même* d'un corps naturel, considérée selon son *mode d'existence* ; ce mode, on peut l'appeler l'*état spécifique*, ou *dénommatif* de

¹ « Tantum per alterationem texturæ vel motus minimarum particularium ex quibus constituit. » *Hist. Qual. Part.*, ch. II, p. 5. — « Quando unum corpus inanimatum in aliud agit, nihil aliud ibi præter aut localem motum partium aut texturæ mutationem, motum illum consequentem ab agenti in passum realiter producatur ». — *Orig. Form.*, p. 16.

² « Si enim loquendo (sensu physico) non concesserunt accidentia esse modos materiæ, sed entia realiter ab eadem distinctia et quando ab omni materia separabilia, nomine quidem tenuis, accidentia, revera autem substantias statuunt. » *Orig. Form.*, p. 3.

ce corps, ou sa *modification essentielle* ou, d'un mot, sa *représentation* ¹. »

Les opinions que nous venons de rappeler étaient si chères à Boyle, qu'il eût voulu en montrer la justesse à propos de toutes sortes de questions. Nous retiendrons seulement ici sa tentative pour montrer « la concordance des remèdes spécifiques avec les principes de la philosophie corpusculaire ».

Il se produit dans les corps des animaux des changements que le naturaliste (*naturalista*) regarde comme des phénomènes dus à des causes naturelles, tandis que le médecin les regarde comme des symptômes *morbides*, ou comme des effets des *remèdes*. Boyle désire rappeler les médecins au point de vue des naturalistes. En effet, en s'en écartant, ils tombent dans un grossier empirisme, indigne de leur profession ². Faute de comprendre comment agissent les remèdes, ils conçoivent parfois de fâcheux préjugés contre des médications fort salutaires. Les « remèdes spécifiques » sont précisément ceux dont les propriétés ne sont pas expliquées, ni par les médecins, parce qu'ils se contentent de l'empirisme, ni par les naturalistes, parce qu'ils ne songent pas à appliquer les lois générales de la nature à ce qui se passe chez les êtres vivants. Si l'on pouvait montrer que les remèdes spécifiques agissent conformément aux principes du mécanisme, leur usage offrirait moins d'aléa, les préjugés qui le contrariaient tomberaient, les médecins seraient plus

¹ « Quare licet (brevitatis ergo) vocabulum hoc formam retineam, per ipsam tamen intelligi volo, non realem substantiam a materia distinctam sed tamen ipsam corporis naturalis materiam secundum suum existendi modum consideratam; qui modus aut specificus ejus aut denominativus status aut essentialis modificatio, aut (ut uno verbo absolvam) ejus impressio dici potest. » *De Nat. Form.*, p. 18. — Cette *impression* est l'ensemble des sensations que nous fait éprouver le corps, donc la *représentation* que nous en avons, par suite de son action sur nous.

² « ... Cum interim dedecet medicum id adhibere remedium cujus operandi modum explicare nequeat. » *De specific. Rem. etc.*... Préface de l'auteur.

portés à user des richesses acquises de la pharmacopée, et à en rechercher de nouvelles ¹.

Le but du livre de Boyle est de montrer que les effets de certains remèdes spécifiques peuvent être expliqués mécaniquement. Mais les explications qu'il propose sont assez vagues et fort arbitraires : les remèdes peuvent agir, par exemple, en dispersant et en résolvant la matière morbifique, ce qui en facilite l'expulsion par toutes les ouvertures (*poros et meatus*) du corps ; on peut comparer cette action à l'absorption de l'or par le vif argent. D'autres drogues resserrent et coagulent les humeurs peccantes, comme l'albumine est durcie par le chaud et l'alcool. La tentative de Boyle est intéressante au point de vue philosophique, car elle n'est rien moins qu'un essai de chimie et même de physique organique, inspiré par une juste estime du mécanisme. Cependant, le savant se rend compte de ce qu'il y a d'artificiel dans ses explications. Il n'avait promis que des suppositions à la fois intelligibles et suffisantes pour rendre compte des faits ²; dans la conclusion, il écrit : « Les modes (d'action) que j'ai *choisis*, je n'ai pas prétendu qu'ils fussent véritables et réels, mais je les ai seulement proposés comme les modes suivant lesquels peuvent agir les spécifiques ; aussi, je ne prononce pas de dogmes ; je propose mes explications comme possibles et vraisemblables ³. » Boyle s'apercevait donc

¹ « Quapropter si objectio contra remedia specifica ita solvatur ut ostendatur fieri posse ut remedia specifica operentur modis mechanicæ philosophiæ principis congruentibus, licet a vulgari scholarum doctrina alienis... animentur medici tum ad nova invenienda, tum ad hactenus inventa adhibenda ». — *Id.*, *ibid.*

² « Sequens tractatus collimet ut corporum quorundam phenomena explicet, quæ ab usu medica dicuntur, quoque modo ascriptos sibi effectus producere queant ». — *Id.*, *ibid.* Pr. de l'auteur.

³ « Modos (operandi) a me selectos veros ac genuinos non dixi sed eos tantum propono tanquam modos quibus agere possunt specifici ; quare dogmata non pronuntio, sed explicationes meas tanquam possibiles et verosimiles propono ». *Id. ad. fin. operis*. On pourrait rapprocher ces paroles de celle de Newton : « Hypotheses non fingo. »

très bien que les suppositions d'un savant, pour simples et intelligibles qu'elles soient, ne sont pas toujours l'expression adéquate de la réalité objective ; elles soutiennent seulement avec l'ordre des choses un rapport plus ou moins exact de correspondance. Distinguer l'intelligible du réel, ne pas accorder *a priori* à nos conceptions, même claires et distinctes, une valeur objective, mais les considérer comme indéfiniment soumises au critérium de l'expérience, c'est s'affranchir du dogmatisme et sentir le besoin d'une critique de la connaissance, ou, du moins, d'un contrôle de l'esprit par les choses. C'est l'amour et, si l'on peut dire, la pratique du mécanisme, qui révélèrent à Boyle que notre science de la nature est, dans une certaine mesure, relative. Cette relativité consiste en ce que les mêmes apparences ne sont pas toujours dues aux mêmes causes, en sorte que plusieurs hypothèses, également satisfaisantes, peuvent être proposées pour expliquer un même fait ou un même ensemble de faits. L'expérience seule pourrait nous permettre de décider quelle est la vraie (*physico sensu*), mais nous le permettra-t-elle jamais ? Les premiers éléments des choses, *minima sive prima naturalia* (*De Nat. For.*, p. 21), sont fort petits, *pene quoad sensum imperceptibiles* (*Id., ibid.*, p. 28), mais il n'est pas impossible, nos moyens d'investigation étant grandement perfectionnés, que nous les apercevions un jour, et que celles de nos hypothèses *qui ne dépendent de rien autre que des principes du mécanisme* se trouvent vérifiées ou démenties.

Cependant, le mécanisme, comme théorie générale, est sujet à une grave objection : si les apparences sensibles des corps résultent des « altérations », qui se produisent en eux, et non des formes substantielles qui s'y introduisent, comment se peut-il que des modifications très diverses, et pour ainsi dire contradictoires, causent l'apparition d'une même qualité. Si la blancheur, par exemple, résulte d'une certaine *fabrica mechanica* qui se ren-

contre dans l'écume, pourquoi la même qualité apparaît-elle dans des corps insipides et inodores, comme la chaux, dans d'autres sapides, et odorants, comme le sel volatil ? solubles (*sal tartri*) et insolubles (*cornu cerci calcinatum*) : fixes dans le feu (la chaux) ou décomposables par la chaleur (le sel amoniac) ; incombustibles (*sal tartri*) ou combustibles (camphre) ? etc., etc... Bacon a dû rencontrer une difficulté semblable lorsqu'il a voulu déterminer la forme de la lumière ou de la chaleur. Les contradictions de l'expérience rejaillissent sur les principes mêmes du mécanisme. On est obligé d'admettre que les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets, à moins de renoncer à constituer une science de la nature ; et l'expérience montre que les mêmes effets ne sont pas toujours produits par les mêmes causes. « A dire vrai, avoue Boyle, cette difficulté est grande ; elle donnerait des scrupules aux plus habiles dans la philosophie corpusculaire¹. »

La réponse qu'il donne est assez embarrassée : 1° Il peut y avoir des corps inaperçus de nous, qui produisent certaines qualités, comme il y a des esprits fort subtils qui donnent aux vins leur bouquet. 2° Les qualités qui se manifestent dans des « circonstances contradictoires » ne sont pas primitives dans les corps (*quæ ex nostra sententia sunt tantum relativa attributa*). Elles résultent, soit de l'influence des corps environnants, soit des modes dont la réunion constitue la forme du corps où elles apparaissent. Leur cause étant, en tous cas, multiple et non simple, on conçoit plus aisément que les mêmes apparences puissent résulter des divers concours (*convetus*) de causes élémentaires ; la contradiction posée par l'irréversibilité du principe de causalité semble s'atté-

¹ « Magna ut verum fatear, ista difficultas est quæ vel exercitioribus in corpusculari philosophia scrupulum injicial ». *Hist. Qual. Part.*, ch. IV, p. 13.

nuer. En tout cas, l'expérience prévaut contre cette difficulté logique (ex. de l'horloger) ¹.

Il convient d'ailleurs de limiter les contradictions de l'expérience : n'importe quel corps ne prend pas n'importe quelle qualité (le beurre ne peut pas être rendu transparent) ; les corps ont donc une texture essentielle (*textura essentialis*). Et c'est sous la réserve que leur essence n'y répugne pas (*non obstante essentiali eorum differentia*), que des corps différents peuvent présenter une même qualité. L'avantage serait grand, semble-t-il, de savoir que les corps ont une texture essentielle, si nous la connaissions ; nous en pourrions déduire leurs propriétés possibles et nous n'aurions plus qu'à vérifier par l'expérience nos déductions. Mais, c'est la comparaison même des expériences, qui doit nous aider à déterminer cette « texture essentielle » (en nous faisant constater, d'une façon constante, l'incompatibilité de certaines qualités avec la forme, — *conventus qualitatum*, — de tel corps). Or, l'expérience étant, de sa nature, inachevable, nous ne serons jamais absolument certains que tel corps a telle texture, ni, en général, qu'aucun corps en ait une. Cependant, sans cette notion de texture essentielle, on ne peut imposer aucune limite aux contradictions de l'expérience, et l'on doit renoncer à vérifier (*sensu physico*) aucune supposition mécanique destinée à expliquer le mode de production des qualités dérivées.

En résumé, pour connaître l'essence des corps. pour

¹ « Verum ut progrediamur hic considerandum est atomicos aliosque naturalistas, utut se veras et genuinas rerum causas quas explicare conantur, probe intelligere confidentissime se jactent sublimiorem explicationis gradum nullo consequi modo, quam ut phenomena explicata, ea, quam proponunt methodo *produci potuisse* non vero actu producta esse astruere audeant. Nam quemadmodum artifex horologii rotas impressione alia æque ac pondere movere, aut plumbeam glandem eadem virtute per aeris compressionem aut vibrationem qua per pulverem nitratum et tormenti fistula ejicire novit ; ita diversis inter se differentibus causis, iidem effectus produci possunt. » — Exercit. de utilit. ph. naturalis experimentalis, etc. (1663). *Exerc.* IV, p. 27.

être certains qu'ils en ont une, il nous faudrait, non seulement pouvoir comparer leurs apparences ou même leurs éléments premiers (*prima naturalia*), ce que Boyle suppose possible, mais pouvoir nous assurer que nulle expérience ultérieure ne contredira la notion que nous nous serons formée des textures essentielles, — c'est de quoi nous n'avons aucun moyen. Si Boyle ne fait pas très nettement ces remarques (*Hist. qual. part.*, ch. iv), il professe cependant d'une façon expresse que le mécanisme ne nous affranchit pas de l'expérience, et qu'il n'est pas une source de certitude complète. Peut-être est-il, considéré comme système de la nature, une hypothèse justifiée par son intelligibilité et sa réussite, mais invérifiable scientifiquement.

Il y a des hypothèses qui ne dépendent pas des seuls principes du mécanisme. De celles-là, aucune vérification expérimentale ne semble possible. Ainsi, nulle expérience cruciale ne permet de décider (*sensu physico*) entre les plenistes et les vacuistes. Il y a des partisans du vide, qui expliquent suffisamment les phénomènes, mais les plenistes n'y réussiraient pas moins bien, s'ils voulaient ajouter à leur théorie l'idée de la force élastique de l'air ¹. De telles hypothèses nous conduisent au seuil de la métaphysique, c'est-à-dire du domaine de l'inconnu à celui du mystère. La nature elle-même n'est qu'un immense mystère : quelle réalité se cache derrière ce nom de nature ? ²

¹ Vid. *Examen dialogi physici Di. Th. Hobbes de natura aeris*, publié par Boyle peu après le *Dialogue physicus*, où Hobbes niait le vide, le poids et la force élastique de l'air. Ch. II, p. 4. « Quamvis autem in sequenti diatriba Domini Hobbes suppositionem pleni necessario repudiatus sim, hac tamen ratione non intendo declarare an absolute vacuum admitam necne... Mens mihi non est inquirere utrum necne alii plenistæ potioribus nitantur argumentis, quam quæ ejus (Hobbii) principia ipsi suggesserunt, nec etiam negare quin Cartesii sectatores possint vacuo tamen non concessio, plausioribus affere rationem, sive vera sive non variorum machinæ nostræ phenomenon, si modo suæ hypothese addere velint æris vim elasticam, ut nuper quidam ex illis fecerunt. »

² Vid. *De ipsa natura*, passim et surtout sect. VIII.

— Est-ce un accident ou une substance ? — Le premier n'est guère concevable; et, si l'on prend le second, dira-t-on que c'est une substance créée ou incréée ? Dieu seul est incréé ; pour ne pas tomber dans le panthéisme, on dira que la nature a été créée. Est-elle matérielle ou spirituelle ? — Intelligente ou aveugle et inconsciente des fins qu'elle poursuit ? — Si la nature est un principe spirituel mais aveugle, par quel hasard ses œuvres sont-elles intelligibles ? — C'est une bien extraordinaire rencontre que les effets d'une force aveugle, ne soient pas indéchiffrables pour des êtres intelligents. Mais, on préfère prêter au monde une âme consciente, on compare le macrocosme au microcosme humain. La comparaison est un faible argument, d'autant qu'il se passe dans l'homme, beaucoup de choses auxquelles la conscience n'a aucune part, (presque tous les actes de la vie physiologique). De plus, l'âme ne meut pas le corps : elle conçoit quelques-uns de ses mouvements et elle en détermine l'exécution ; mais elle ne meut rien et, le plus souvent, elle ne dirige rien ¹.

Enfin, que l'on reconnaisse dans la nature l'action d'une âme immanente ou celle de l'esprit divin, la science n'y gagnera rien : « Si l'on dit que la nature meut les corps d'une façon autre que physique, je doute que la supposition d'un tel principe, puisse être fort utile aux physiologues pour expliquer les phénomènes ². » Spirituelle, la nature est inutile, nuisible peut-être à la science ; matérielle, elle n'explique rien ; d'abord, la difficulté renaît d'expliquer l'intelligibilité des phénomènes ; puis, comment peut-elle (la nature) pénétrer assez intimement les corps pour agir sur chacun de leurs éléments premiers ?

¹ « Videmus enim in humano corpore rationalem animam quam scholastici spiritum immaterialem dicunt, licet vitaliter ipsi unitam, posse tantum determinare motum aliquarum partium, sed nullum movere, aut ne motum quidem in plerisque dirigere. » *De ipsa Nat.*, p. 97.

² « Et si natura dicatur movere corpora alio modo quam physico dubito an suppositio ejusmodi principii magno physiologis ad explicanda phenomena usui futura sit. » *De ipsa Nat.*, p. 97.

La matière ne se laisse pas pénétrer jusque là. Enfin, le mouvement ne lui est pas essentiel ; d'où vient-il ? De Dieu, faut-il répondre ; mais le mouvement développé, c'est-à-dire le changement, ne saurait être en Dieu. Et si l'on considère Dieu, être tout immatériel, comme la *raison* des mouvements (*conatus*), on remonte à un principe, qui ne peut être d'aucune utilité au savant pour la connaissance de la nature ¹. La conclusion de Boyle est que : « parmi les termes arbitraires, aucun ne semble avoir été, pour ainsi parler, d'une *nature* plus pernicieuse et avoir nui davantage à la science, que ce mot de *nature*, car aucun n'a été exploité plus de fois dans des buts plus divers ². »

L'influence de Boyle sur Locke n'étant pas douteuse, il ne semble pas téméraire de chercher à la reconnaître çà et là dans les opinions de l'auteur de l'*Essai*. Lorsqu'il étudiait la physique à Oxford, Locke la concevait probablement à peu près comme Boyle, c'est-à-dire comme une énumération des diverses qualités, avec une explication mécanique de leur production, fondée sur de nombreuses expériences. On trouve dans ses notes ³ une longue liste de qualités finement distinguées les unes des autres et rangées par ordre alphabétique, quelques-unes opposées à leurs contraires. On remarque dans cette liste des noms de propriétés chimiques ou physiologiques, aussi bien que physiques : « *coction... calcinableness, inflammableness, idiosyncrasia* (l'équivalent, peut-être, de là *textura* de

¹ Les difficultés examinées par Boyle dans le *De ipsa Natura* et particulièrement sect. VIII sont à peu près celles qui préoccupèrent Leibniz pendant sa jeunesse et qui l'amènèrent de la *Confessio naturæ contra atheistas*, à l'*Hypothesis physica nova*, puis, au *Discours de métaphysique*.

² « Hæc autem inter arbitraria vocabula nullum videtur malignioris ut ita loquar, fuisse *naturæ*, plusque physiologiæ nocuisse quam vox hæc *natura*, cum nulla alia toties et tam diversos in scopos usurpata fuerit. » *De ipsa Nat.*, p. 105. Ces « termes arbitraires » sont ceux auxquels on donne une signification non conforme à l'usage ou à l'expérience.

³ *Saft. Pp. II, 312.*

Boyle)... *Medical virtus... ripeness... sympathy and antipathy, etc...* ». Dans le *Medical common place book* du Bristish Museum, on trouve également beaucoup de noms de qualités, accompagnés de leur définition mécanique, le plus souvent tirées des *Principes* de Descartes. Suivant son habitude, très anglaise, de puiser toujours aux meilleures sources, sans s'inquiéter des autres, Locke emprunte d'ordinaire à Boyle des expériences et à Descartes, des explications.

Les commentateurs de l'*Essai* ont souvent remarqué que Locke parle en atomiste ou en partisan de la philosophie corpusculaire ; les corps ont des « parties invisibles » dont la « disposition, le mouvement ou le repos », produisent en eux les apparences sensibles. Il distingue des qualités premières dont la liste ressemble fort à celle de Boyle (*solidity* ou impénétrabilité, étendue, figure, mouvement, repos, nombre), des qualités secondes, et des troisièmes, ou pouvoirs des corps d'agir les uns sur les autres. Si ces deux dernières catégories ne correspondent pas toujours fort bien à celles conçues par Boyle au début de son *Histoire des Qualités particulières*, il reste, ce qui importe davantage, que le souci de classer les qualités, de critiquer nos sensations, de réduire aux principes du mécanisme ce qu'elles ont d'objectif, est commun aux deux philosophes.

Il est à remarquer aussi que l'esprit scientifique les amène tous deux, à distinguer les sciences idéales, (la morale et les mathématiques), de la science réelle : la « physiologie » ou encore la philosophie naturelle (*doctrinæ reales*, dit Boyle, *De ipsa Nat.*). Ils sont d'avis, l'un et l'autre, que notre connaissance des choses ne serait certaine que si nous pouvions découvrir les essences réelles. Mais, tandis que l'un croit cette expérience simplement très difficile, l'autre la croit à tout jamais impossible. Encore ne faudrait-il pas exagérer les espérances de Boyle, ni sa foi dans le mécanisme, car ce système de la nature

offre de graves difficultés ; il est dans son ensemble invérifiable et l'origine du mouvement y est inexplicable. Locke aperçoit ces difficultés et laisse les métaphysiciens en disputer ; il ne donne jamais pour véritables ses explications atomistiques ou mécanistes. L'hypothèse mécaniste n'est pas nécessaire à sa critique de la sensation. Nos idées des qualités premières ne sont même pas toujours présentées comme des « ressemblances » de leurs causes externes, mais seulement comme leur correspondant. (On lui a vivement reproché cette contradiction) ¹. Enfin, Locke est, lui aussi, l'adversaire des scolastiques, et particulièrement de leur philosophie naturelle ; il raille leurs vaines questions ; il exécute, plus sommairement que Boyle, les formes substantielles ; il déclare la guerre aux mots vides de sens, comme Boyle aux « mots arbitraires ». Mais, l'énumération des points sur lesquels ils se rencontrent à peu d'intérêt. Nous devons surtout faire remarquer qu'un même esprit scientifique anime leurs travaux et que, chez Boyle, s'était éveillé le sens de la critique philosophique, qui se développera chez Locke plus que chez aucun de ses contemporains.

§ 18. — SYDENHAM.

Ce fut peut-être par l'intermédiaire de Mapletoft que Locke fit la connaissance de Sydenham, soit avant de venir habiter Londres, soit lors de son installation à Exeter House (chez lord Ashley), au commencement de l'été de 1667. Locke devait connaître de réputation l'auteur de la *Méthode pour soigner les fièvres* (1666). Il avait d'ailleurs avec lui des amis communs, notamment Boyle. A Londres, Locke et Sydenham, sans être docteurs, l'un ni

¹ M. PILLON : *Année Ph.* 1892. Vid. *infra*, § 44.

l'autre ¹, exerçaient la médecine, suivant leurs idées personnelles plutôt que les recettes habituelles, lorsque celles-ci ne leur paraissaient pas à propos. ² Sydenham était en médecine un indépendant et presque un révolutionnaire, — ses collègues, jaloux ou scandalisés, disaient un ignorant. Il remplaçait la routine par le bon sens et l'observation; aussi, ne s'attira-t-il pas moins d'attaques de la part de ses confrères, que son ami Locke plus tard, pour des raisons analogues, de la part des théologiens anglais. Andrew Brown, médecin à Edimbourg, écrivait peu après la mort de Sydenham : « Peut-on penser que ce grand homme qui, durant toute sa vie, montra avec tant d'évidence un esprit loyal, généreux et pénétrant, devait mourir comme un imposteur et un assassin, lui qui déclarait souvent que mériter ces accusations, lui serait plus cruel qu'aucun châtiment...? Il n'a obtenu que la triste et injuste récompense de la calomnie et de la honte, et cela, par la jalousie de quelques-uns de ses confrères et d'autres personnes, dont l'indignation crût à la fin à un tel point, qu'ils voulaient le bannir comme coupable d'hérésie médicale, de cette illustre confrérie, et par les menées de quelques autres, il fut privé de ses fonctions dans la famille royale, où il était appelé auparavant avec les plus illustres médecins ³. » Le courage de Sydenham dans le bon combat,

¹ Sydenham s'établit comme médecin à Londres en 1661; il devint licencié du Collège de Londres en 1663 et docteur de Cambridge en 1676 seulement.

² D'après ses *Original Medical papers*, Ad. Mss. 5714, Locke était en pleine pratique médicale dès 1667. La première maladie qu'il soigna (septembre) fut celle d'une « ancilla culinaria virgo, » sans doute de la maison de lord Ashley, atteinte d'hydropisie. Il fit appeler un autre médecin, peut-être Sydenham, car il écrit : « This patient, alio advocato medico, erumpsit ». A la même époque, Locke allait visiter les malades de Sydenham, surtout les varioleux, pour étudier la méthode de son ami. Vid. *supr.*, p. 91, note 1.

³ « And further can it be thought that this great man who in all the course of his life gave so full evidence of an ingenuous, generous and perspicacious spirit, would or could die an imposter and murderer of mankind (wich imputation to deserve, he frequently professed, would be more heavy to him than any punishment could be)... He thereby only gained the sad and unjust

celui contre la routine et le préjugé, devait lui attirer la sympathie de Locke¹. La communauté de leurs occupations, la similitude de leurs dispositions intellectuelles, la loyauté, le désintéressement, l'amour de l'humanité et le désir de la servir par la science, devinrent chez les deux savants les fondements d'une étroite amitié, que seule put rompre la mort de Sydenham (1689).

Il avait pris pour devise ce mot de Bacon, cher également à Boyle : *Non fingendum aut excogitandum, sed inveniendum, quid natura faciat aut ferat*. Il y est toujours resté fidèle.

Le souci de se justifier conduit Sydenham à faire à ses lecteurs, ou aux amis auxquels il dédie ses livres, quelques confidences sur la genèse de ses opinions et de sa méthode personnelle. Ainsi, c'est, dit-il, en exerçant son art, qu'il a reconnu la valeur de l'expérience pour l'éducation même du médecin. Il en est venu à regarder comme de peu d'importance l'enseignement médical donné dans les Universités. La pratique de l'art est beaucoup plus instructive que les meilleures leçons. Il semble téméraire de s'affranchir des règles traditionnelles pour se diriger d'après l'observation ; c'est pourtant la plus sûre méthode et la condition de tout progrès durable. (Sydenham prend pour épigraphe du *Methodus* ce mot de Cicéron : *Opinionum commenta delet dies, naturæ judicia confirmat*. — *De*

recompense of calumny and ignominy; and that from the emulation of some of his collegiate bretheren and others, whose indignation at length did culminate to that high, that they endeavoured to banish him, as guilty of medicinal heresie out of that illustrious society; and by the whisperings of others he was baulked the imployment in the royal family, where before that he was called among the first physicians. » *Locke and Sydenham*, par BROWN, Lond. 1866.

¹ Les vers latins mis par Locke en tête de la 2^e édition du *Methodus curandi febres*, expriment, on n'en peut douter, avec une sincérité parfaite, la confiance qu'il avait dans la méthode de son ami et dans son prochain triomphe. Par un juste retour des choses, Locke, attaqué par de nombreux adversaires, recevra de Molyneux cette parole d'encouragement et de fidélité : « Magna est veritas et prævalebit. »

Nat. Deorum.) Suivre la nature comme un guide, — le seul auquel on puisse se confier en sûreté, — ce fut la résolution que prit Sydenham lorsqu'il commença à exercer à Londres : « Après avoir étudié la médecine durant quelques années à l'Université, je vins à Londres, où je commençai à pratiquer ; comme je m'y appliquai avec tout le soin et toute l'attention possible, je reconnus bientôt que le meilleur moyen d'apprendre la médecine, était l'exercice et l'usage, et que, suivant toute vraisemblance, le médecin qui étudie le plus attentivement les phénomènes morbides, doit être le plus capable de trouver de bonnes indications curatives. Voilà la méthode à laquelle je me confiai entièrement, bien persuadé que, si je suivais la nature, quand même je marcherais hors des chemins, sur un sol qui n'eût pas encore été foulé, je ne m'écarterais pas de la bonne direction ¹. » Ce n'est point par orgueil, ni par un désir blâmable de se singulariser, que Sydenham rejette l'autorité de tout autre maître que la nature. C'est parce qu'il lui semble évident qu'en tout *art*, — ainsi la médecine, — dont la pratique suppose la connaissance exacte de certains faits, les opinions des hommes, quels qu'ils soient, ont peu d'importance ; il les tient même pour suspectes, toutes les fois qu'elles ne sont pas unanimes. Il avoue d'ailleurs qu'il n'aurait pas plus de confiance dans son propre sentiment si, en « matière de fait », il osait remplacer par les fictions de son esprit, les enseignements de la nature. « Toutes les fois, écrit-il à William Cole, que j'ai été dans une réunion, je reviens plus assuré du danger qu'il y a, même pour les hommes doués du génie le plus pénétrant, à discuter de quelque art ou de quelque science que ce soit et à s'échauffer, pour ainsi dire, le cerveau, s'ils ne constituent le fait lui-même juge

¹ *Meth. Cur. Febr. Epistola dedicatoria, in Syd. Opera* 1687. Cf. Lettre à W. Cole sur la petite vérole confluyente, p. 424.

et séquestre de la vérité et de l'erreur ¹. » Sydenham est convaincu que tous les gens bien sensés (*sapientes quot quot sunt*) lui pardonneront de n'avoir suivi, par raison d'autorité, l'opinion d'aucun maître (p. 89).

L'observation, pour fournir à l'art médical une base solide, doit être suffisamment complète : le nombre des cas à observer est immense, illimité peut-être, aussi l'achèvement de la médecine est-il un idéal extrêmement lointain ; l'achèvement d'une seule partie de la médecine (ex. gr. du traitement des fièvres) ne saurait être l'œuvre d'un seul homme, ni peut-être de dix. Il faudrait, pour que l'art médical pût être constitué avec une certitude entière et aussi durable que la nature même, que l'on n'eût omis aucune des observations qui peuvent lui servir de base. Sydenham se croit très éloigné de cet art véritable, même dans le traitement des maladies qu'il a le plus étudiées, les fièvres ². L'observation doit être méthodique ; elle doit aboutir à une description de la maladie considérée dans ses phases successives. On trouve dans les œuvres de Sydenham, des exemples de ces descriptions historiques, (*le cas de Thomas Chent, Lettre à W. Cole*, § 33, 36, est un modèle du genre). Parfois, ce sont ses propres maladies que Sydenham observe : il avait la goutte, au moins depuis 1660 ; il eut un calcul rénal.

¹ « Quoties inter homines fuerim, certior inde redeo quam periculosum vel acutissimo ingenio præditis in qualibet sive arte sive scientia indaganda, agitari perpetim et quasi concalefieri nisi factum ipsum veri ac falsi judicem ac sequestrum constituent. » *Op. cit.*, p. 424.

² Sydenham écrit dans sa lettre à H. Pæman *De lue venerea* : « Et profecto ita multiplex incerta et delicata ut ita dicam est natura atque ita ludit in his morbis producendis (les fièvres) ut non sit hominis utut vivacis, varia *φαινομενα* et curationes iidem accomodatas graphice depingere. Unum hominem dixi, quid quod vel decem homines per tot sæcula sibi invicem succinturiati atque iidem tum maxima ingenii vi, tum indefessa industria præditi, tum etiam in praxi quæ innumerosas observationes suppeditaret versatissimi perpulchre hic operam suam collocare possint ! Tantum abest ut ad veram artem medicam vel pervenerim ipse, vel me putem pervenisse ». P. 384.

(Vid. *De mictu sanguineo a calculo renibus impacto*, écrit le 29 septembre 1686); les variations de la température et des symptômes, les remèdes pris par le patient, les modifications favorables ou non qu'ils produisent, sont notés suivant l'ordre chronologique d'une façon brève et précise et dans une langue où ne paraissent, du vocabulaire médical, que les termes ayant une signification positive.

L'observation n'est que le premier procédé de la méthode. Les empiriques s'en contentent : après avoir constaté l'effet produit habituellement par un certain remède, dans plusieurs cas d'un certain genre, ils appliquent le même remède dans tous les cas qu'ils jugent être du même genre. Les empiriques sont, le plus souvent, des ignorants, et la valeur de leurs recettes n'a pas été suffisamment éprouvée. Mais, de plus, ils ne diffèrent guère du vrai médecin que par leur ignorance et leurs prétentions. Ils croient leur routine infailible parce qu'elle n'est que routine, au lieu qu'elle recouvre un sophisme grossier : juger qu'un cas donné est semblable à un autre antérieurement observé et fonder sur ce jugement une méthode curative, c'est agir comme si l'on avait reconnu, et par conséquent, connu la *nature* de la maladie. Il est impossible, quand on applique un remède avec des raisons, bonnes ou mauvaises, de l'appliquer, d'agir en pur empirique ; on se réfère toujours à quelque principe autre que l'observation ; l'autorité d'un maître, ancien ou moderne, l'analogie ou quelque hypothèse. L'autorité est évidemment un principe faux ; se fier à l'analogie équivaut à faire une hypothèse sur la nature de la maladie. Il reste donc à examiner comment le médecin doit former cette hypothèse, qui s'interpose nécessairement entre ses observations et sa méthode curative.

L'hypothèse sur la nature de la maladie, doit être suggérée par l'observation des symptômes et des effets produits par les remèdes essayés. Il y a, en effet, des essais nécessaires et la méthode médicale comporte cette inso-

luble difficulté, qu'il faut déterminer la nature de la maladie pour en instituer le traitement et que, pour déterminer la nature de la maladie, il faut, non seulement en observer les symptômes naturels, mais aussi les variations sous l'action de tel ou tel médicament¹. Sydenham explique très loyalement comment, dans la pratique, l'hypothèse et la méthode curative se prêtent une aide mutuelle : « Les hypothèses qui découlent des choses elles-mêmes, étant nées des seules observations, suggérées par les phénomènes naturels ou thérapeutiques, demeurent stables et inébranlables : de sorte que, bien que le traitement, si l'on considère l'ordre nécessaire du discours, semble né des hypothèses, cependant les hypothèses, pourvu qu'elles soient solides et justes, doivent dans une certaine mesure leur origine au traitement². » « Ainsi dans l'affection hystérique, je ne me sers pas des chalybés et d'autres régénérateurs du sang, m'abste-

¹ On remarquera l'analogie de cette difficulté avec celle qu'enveloppe la physique de Boyle : il faudrait connaître les *formes* des choses pour en décrire toutes les qualités ; mais ce n'est que par l'observation et la comparaison des qualités des choses diverses, que l'on peut déterminer les formes. C'est la difficulté de l'inachevable induction baconienne que rencontrent Boyle et Sydenham.

² « Hypotheses si ab ipsis rebus factis desunt ex eis tantum observationibus natæ, quas phænomena practica et naturalia suggerunt, stabiles manent et inconcussæ ; ita ut, licet praxis medica si scribendi ordinem respicias, ex hypothesibus orta videatur, nihilominus ipsæ hypotheses, si modo solidæ fuerint ac genuinæ, praxi quadamtenus originem debeant. » *Op.*, p. 76. Les « phænomena practica » sont les effets des remèdes et particulièrement les variations des symptômes de la maladie. Les « phænomena naturalia » sont les apparences produites par la « nature » seule du mal, indépendamment du traitement.

Cf. *Ibid* : « Et quidem certissimus sum nihil æque ad iudicium hac in re rite formandum conferre atque observationem exactissimam *φαινομένων* naturalium et morborum et pariter eorum quæ in praxi cernuntur a Juvantibus et Lædentibus derivata postea sive remedia usurpata, sive etiam mendendi methodum istam quibus morbos depellere fatagimus. Hæc si diligenter inter si collata fuerint mihi ostendent et morbi naturam et insuper undenam curativæ indicationes desumendæ sint longe melius certiusque, quam si ad speculationem naturæ hujus aut illius principii corporis concreti tanquam ad Cynosuram cursum dirigam ».

nant des évacuants (sauf dans certains cas), et je n'ordonne pas des remèdes plutôt parégoriques, parce que j'ai pris d'abord pour accordé que la maladie venait de l'affaiblissement des esprits animaux, mais parce que l'observation assidue des effets du traitement, m'a appris que les cathartiques augmentent toujours les symptômes de la maladie, que les autres remèdes, au contraire, les font diminuer ; c'est de là et de l'observation des symptômes naturels de la maladie que j'ai tiré mon hypothèse ¹. » On reconnaît ici la méthode de Bacon ; c'est une sorte de « table des degrés » que dresse Sydenham. La « nature de la maladie » en produit les symptômes, comme la forme, pour Bacon, est cause des *natures* ou apparences des choses. Il faut remarquer encore que la forme paraît être, pour Bacon, un principe métaphysique à jamais insaisissable ; en effet, le mouvement *nitens per partes minores* qui représente, dans l'exemple du *Norum Organum* (la chaleur), le résultat de l'interprétation, est déjà loin de notre atteinte, et il n'est pas la véritable forme du phénomène ; Bacon nous en avertit ; ses tables n'étaient pas complètes ; il faudrait en dresser de nouvelles, où figurerait le phénomène de mouvement, proposé comme première approximation de la forme véritable de la chaleur. C'est par l'expérience que nous franchirions de nouvelles étapes vers cet idéal de connaissance et que nous étendrions à proportion notre pouvoir d'agir sur les phénomènes. A la limite, notre action sur les choses serait aussi certaine que celle du mathématicien sur les dociles créations de son esprit. Cette méthode porte en soi la même contradiction que celle de Sydenham : il faut expérimenter pour découvrir la forme ; il faut connaître celle-ci pour instituer à coup sûr des expériences instructives. Cependant, la méthode n'est pas vaine, pourvu

¹ *Ibid.* Il est évidemment de première importance de distinguer les symptômes naturels de la maladie, des phénomènes thérapeutiques.

que l'on ne veuille pas atteindre du premier coup la connaissance définitive de la forme, mais que l'on veuille bien se contenter d'approximations successives. Cette science, toute médiocre qu'elle est, nous fournit, d'ailleurs, une règle d'action ; elle dirigera, par conséquent, le savant, dans ses expériences futures et, ainsi, tout le long de la route. « qui n'est pas longue, mais tortueuse », disait Bacon, les expériences et les hypothèses se prêteront une aide mutuelle.

Sydenham accompagne souvent ses indications sur la méthode médicale, de remarques, dont l'importance et le mérite apparaîtront, si l'on se rappelle combien la médecine était alors compromise dans son développement par la routine, le pédantisme dogmatique et les prétentions injustifiées de certains savants.

Mettre la description historique des maladies à la base de la thérapeutique, c'est condamner les hypothèses, qui reposent sur des spéculations logiques ou philosophiques, ou bien sur des observations superficielles, trop peu nombreuses, ou non méthodiques. Ce n'est pas la naïve logique d'un principe (ex. gr. *contraria contrariis*) ou l'attrait d'un paradoxe, comme *similia similibus*, qui doit fournir au médecin des indications curatives. Ce ne sont pas non plus les entités imaginaires dont les philosophes peuplent la nature, pour se dispenser de l'observer ; ils pensent l'asservir à leurs conceptions *a priori* ; il faut, au contraire, que le médecin se fasse l'esclave de l'empiriste, *ita ut Philosophus Empirico hic formularetur* (p. 76). Poser l'hypothèse avant l'expérience, c'est commencer la construction scientifique par le faite, et seuls les constructeurs de châteaux en l'air ont le privilège de commencer par l'une ou l'autre extrémité¹. Le dogmatisme incon-

¹ Le portrait de ces pédants vaut d'être cité : « Est aliud hominum genus qui præ animi levitate, ingenii ac sapientie haud vulgaris titulum affectantes speculationes ad morborum curationem... moleste ingerunt; medicis non tam viam præmonstrantes, quam ignibus suis fatuis devios in errorem

sidéré n'est pas moins stérile que l'empirisme brut. Quand il n'affecte pas la forme purement philosophique qu'il a parfois dans les écoles, il se fonde sur des observations insuffisantes : les exsudats des boutons des fiévreux sont dus à la *malignité* de la fièvre qui cherche à s'échapper, — les convulsions d'un hystérique témoignent d'une surexcitation des esprits animaux ; dans les deux cas, il faudra donc saigner, purger et repurger, pour « calmer » le malade. Si ces vaines suppositions n'étaient qu'inutiles ! Mais de la médecine, qui pourrait être le plus bien-faisant des arts, elles font parfois un fléau : l'invention de la malignité a été plus funeste au genre humain que l'invention de la poudre à canon ¹.

Contre la routine, Sydenham proteste avec moins d'éloquence, mais non moins d'énergie que son maître Bacon. Ceux qui défendent aux médecins modernes de s'éloigner, si peu que ce soit (*ne latum unguem*), des prescriptions des anciens, sont des sots ou des paresseux. Cependant, ils savent acquérir de l'autorité dans cet art si mystérieux de la médecine, et leurs préjugés sont fort répandus. Ne peut-on comprendre que, sans manquer aux anciens, on peut entrer dans des voies qu'ils n'ont pas découvertes ?

agentes. His natura enim eum ingenii modum largita est, quo de illa docte nugari queant; at prudentiam non dedit qua intelligant se eam haud aliter scire posse nisi experientia indice, atque ejus peplum relevante; quando abjectior humanæ naturæ conditio ad scientiam intuitivam nullatenus assurgens, intra angustos cognitionis quam a quinque sensibus haurire potest limites coarctetur. Unde nihilominus vir prudens quantum fert sors humana quis potest evadere. Philosophus vero, saltem pro augustiori hujus nominis Majestati nemo Mortalium evadet unquam. Medici autem philosophia in expiscandis morborum historiis, iisque remedium adhibendis, quæ experientia indice ac magistra, eosdem valent depellere, tota stat; observata tamen ut alibi dixi medendi methodo quam recta ratio (non speculationum commentis, sed trito et naturali cogitandi modo innixa) ei dictaverit. » *Op.*, p. 90. Cette page, dédiée à W. Cole, est datée du 21 janvier 1681/2, dix ans après la réunion d'Exeter House où Locke fut chargé d'étudier le sujet de l'*Essai*.

¹ « Cujus de malignitate... opinionis inventio humano generi ipsa Pyrii pulveris inventionem lethalior fuit. » *Shedula Monistoria*, p. 27.

Accusera-t-on d'irrévérence les matelots qui se servent de la boussole ? Et contestera-t-on que cette invention soit très précieuse ? Cette foi aveugle dans la médecine ancienne suppose qu'elle a été portée par nos prédécesseurs à la perfection. Mais, n'y a-t-il pas tout lieu de croire que, puisqu'ils nous ont laissé des découvertes à faire dans les autres arts, ils nous en ont laissé aussi dans celui-ci, le plus obscur et le plus délicat de tous ¹ ?

La médecine a d'autres ennemis, qui méritent plus d'estime : les savants qui pensent que les progrès de l'art médical, dépendent de ceux de la chimie et de l'anatomie. Boyle avait été entraîné dans cette opinion par son amour pour la philosophie corpusculaire. Mais, en formant ce rêve de réduire à une explication mécanique, même grossière et intuitive (ex. gr. avec l'aide du microscope), les phénomènes de la vie, soit naturels, soit thérapeutiques, on méconnaît le véritable rôle médical de la chimie et de l'anatomie, et même, l'on met en oubli les bornes de la connaissance humaine. Il y aurait de l'ingratitude, dit Sydenham, à ne pas reconnaître les bons services de la chimie ; elle fournit à la thérapeutique ses agents et à l'observateur en quête de la nature d'une maladie, les moyens de provoquer des indications utiles. Mais elle ne doit pas sortir des limites de la pharmacopée. Ceux qui, même indépendamment de toute doctrine mécaniste, pensent qu'en multipliant les remèdes, on multiplie les

¹ « Quorsum vero reliquas artes omnes quæ homines minus tangunt juvantque magna incrementa sumisse fateamur etiam sine ulla priscorum hominum injuria, solam autem medicam undique perfectam existimemus ? Aut non certioris istius quæ nunc obtinet navigandi artis repertores, eum Pyxidis nauticæ usum qui ita feliciter cessit tentare potuerint, nisi primos, ac rudiores illos, qui non nisi ad stellarum conspectum et littorum anfractus cursum suum dirigebant, prius contempserint ? Aut accuratior illa ac magis perfecta, sive construendarum navium sive earundem in pugna regendarum Ars, qua hodie præ cæteris pollent Eeuropæ gentes magis occidentales incolæ istos pugillant Naupegos, qui classes illas fabricarunt quæ olim Actii depræliabantur ? Aut Augustum et Marcum Antonium tanti belli duces et classium rectores afficit, etc. » *Op.*, p. 90.

moyens de guérir et, par conséquent, les guérisons, raisonnent mal. « Celui qui a bien pesé la chose voit clairement que la principale difficulté de la thérapeutique ne consiste pas en ce que nous ne savons comment satisfaire à une intention, mais en ce que nous ne savons pas à quelle intention il convient de satisfaire¹. » « En une demi-heure, dit encore Sydenham, le garçon d'un pharmacien m'apprendra parfaitement par quelles drogues je provoquerai le vomissement, la purgation, la transpiration, etc..., mais qui m'apprendra avec autant d'assurance lequel de ces effets je dois provoquer dans tel cas ? » Le perfectionnement de l'art médical n'est donc pas lié aussi étroitement qu'on le prétend à celui de la chimie. La détermination de la nature des maladies et du traitement approprié à chaque cas, restent son objet propre et lui assurent un développement original.

Pour soigner les hommes, reprennent les partisans de l'anatomie, faisant écho à « certains sophistes² », il faut d'abord connaître exactement la structure de leur corps (*quomodo factus et compactus sit*). Ceux qui, concevant l'organisme humain comme une machine extrêmement compliquée, placent tout leur espoir dans l'anatomie, capable de rétablir l'ordre troublé du système, supposent que toutes les maladies proviennent d'un déplacement des parties visibles ou invisibles du corps. L'action du médecin serait alors semblable à celle du chirurgien ; mais au lieu que celui-ci opère sur des parties relativement grandes, le médecin aurait à agir mécaniquement sur des parties si petites, qu'il devrait remplacer la force de la main et l'acuité des scalpels, par l'action plus sub-

¹ « ... Cum ei qui rem recte perpenderit, satis liqueat præcipuum medicinæ faciendæ defectum non in eo verti quod nesciamus quo pacto huic aut illi intentioni satisfacere debeamus, sed quod non satis sciamus quānam sit illa intentio cui satisfaciendum est ». *Op.*, p. 75.

² Sans doute les logiciens ou les philosophes, qui se paient de raisons verbales « Medici quidam et sophistæ dicunt. » *Op.*, *De Hydrope*, p. 72.

tile des remèdes. Sydenham repousse cette opinion aussi bien que celle des empiriques, qui refusent à l'anatomie toute utilité. Le médecin doit avoir une connaissance précise (*probe calleat*) de la disposition des organes, « pour se faire des idées justes de la nature et des causes de certaines maladies ». — Comment, s'il ignore la structure des reins et la disposition des conduits, qui les relient à la vessie, pourra-t-il interpréter les symptômes produits par un calcul inséré dans ces organes ? (*Op.*, p. 72). Quant au chirurgien, il faudra, plus évidemment encore, qu'il connaisse l'anatomie et la physiologie pour respecter, dans ses opérations, les vaisseaux ou les organes que l'on ne saurait toucher sans danger. Une certaine connaissance du corps humain est aussi nécessaire au chirurgien et, dans certains cas, au médecin, qu'une boussole au navigateur ¹. Or, cette étude de l'anatomie peut être faite assez facilement sur les cadavres d'hommes ou d'animaux. Mais, nous mettra-t-elle à même de guérir des affections aiguës (c'est-à-dire inflammatoires et microbiennes), qui forment bien les deux tiers des maladies, ou des chroniques, qui paraissent dues à quelque principe mystérieux, que l'observation du corps humain ne nous fera jamais découvrir ² ? » Sydenham ne prévoyait aucunement les progrès de l'anatomie microscopique. Il tient, par exemple, pour impossibles à observer, les « meats » (*meatus*) par lesquels le chyle passe des intestins dans les chylières, ou ceux par lesquels le sang passe des artères dans les veines ; et, sans doute, l'« admirable machine humaine » comporte une infinité de canaux et de pores plus délicats

¹ « Hujusmodi itaque humani corporis notitia omnino necessaria est, quam qui non habet cum quibusdam morbis Adabatorum quod aiunt, more pugnat, aut sine nautica pyxide tentabit mare. » *Op.*, p. 73.

² « ... Atque porro in chronicis plerisque, omnino fatendum est *τι θεῶν* inesse, sive specificam proprietatem aliquam, quam nulla unquam contemplatio a speculatione corporis humani deducta, queat indagare, atque in lucem protrahere. » *Op.*, p. 74.

encore, que nul ne saurait voir, fût-ce par l'imagination (*ne per somnium quidem*, p. 74). Mais, si l'auteur du *Traité de la Goutte et de l'Hydropisie* écrivait de nos jours, s'il avait appris de Pasteur quel est le principe mystérieux de tant de maladies aiguës, il ne changerait, croyons-nous, rien d'essentiel à sa doctrine. En effet, les progrès de l'anatomie et de la physiologie permettent de préciser la description historique des maladies, et, par suite, d'en instituer le traitement avec plus de chances de succès ; mais la connaissance des phénomènes n'en révèle pas la cause : « l'origine des phénomènes et leur cause première, nos yeux ne peuvent nous l'apprendre, car toute notre connaissance grossière et bornée, si l'on peut dire, ignorante, s'arrête à l'écorce des choses ; à peine s'élève-t-elle au *τὸ ὄν*, c'est-à-dire à l'état des objets ; elle n'en atteint pas le *τὸ διόν*, c'est-à-dire les causes ¹. On ne peut attendre des progrès de l'anatomie, la transformation du genre de connaissance que nous pouvons obtenir en médecine et dans les autres sciences naturelles. Jamais nous ne pourrions modifier l'état d'un organisme avec la même certitude, que le mouvement d'un système mécanique. La complexité et l'instabilité des phénomènes biologiques (et peut-être aussi quelque chose dans leur principe d'irréductible au mécanisme), ne nous permettent pas une connaissance précise et définitive de leurs lois ; nous devons donc nous contenter d'hypothèses successives et de plus en plus favorables à l'action, sur la nature des maladies. Sydenham abrite son opinion sur le rôle médical de l'anatomie et, en général, sur la connaissance humaine, derrière l'autorité du « divin vieillard » Hippocrate : « sans doute, cet homme, si grand et si sage, n'a pu

¹ « Quæ tamen hujus motus sit origo et causa primaria oculi docere nequeunt... Cum rudis et indocta (si verbo venia) cognitio nostra in rerum cortice omnis ferme versetur ac ad *τὸ ὄν*, sive quod res hoc modo se habeat, fere tantum assurgens, *τὸ διόν*, sive rerum causas, nulla tenus attingat. » *Op.*, p. 74.

ignorer que nulle investigation humaine ne peut aboutir au delà d'une connaissance générale de ce genre ¹. »

Il n'est pas indifférent de noter que parmi les œuvres de Sydenham, seul le *Methodus curandi febres* est antérieur, selon toutes probabilités, à ses relations avec Locke. La « *Dissertatio epistolalis*, ad Guil. Cole », notamment, l'un des écrits du grand médecin, les plus riches en idées générales, fut imprimée en 1682, à Londres (et en 1683 à Francfort), le *De Podagra et Hydrope* n'est que de 1683. Aussi, ne saurait-on attribuer à l'influence de Sydenham sur Locke les opinions de celui-ci sur la valeur et les limites de la connaissance empirique. Si, des deux amis, l'un fut en philosophie l'éducateur de l'autre, il semble qu'il faille faire honneur de ce rôle à Locke. Le surnom de philosophe que lui donnaient ses amis semble déjà autoriser cette conjecture. On peut aussi remarquer que les généralités sur la connaissance humaine, n'apparaissent guère dans les écrits de Sydenham, qu'après ses premières relations avec Locke. Il semble même que, dans les essais de collaboration des deux savants, Sydenham se soit chargé de fournir les observations et les matières spéciales à mettre en œuvres; Locke, d'exprimer dans des dédicaces, ou des introductions, les idées générales sur la méthode et la nature de l'art médical. Le *De arte Medica*, le *Fragment Anatomica*, sont des introductions à des ouvrages que Locke ne comptait peut-être pas composer tout seul et dans lesquels, en tout cas, il reproduit exactement les idées de Sydenham. En 1670, il écrivit une Préface pour le *Traité sur la petite Vérole*, dont Sydenham amassait les matériaux ², et une dédicace à lord Ashley. C'est aux lieu

¹ « Et profecto virum tantum tanque sapientem nullo modo potuit latere humanam omnem investigationem ultra generalem ejus modi notitiam pertingere non posse. » *Op.*, p. 74.

² Quelques notes destinées à ce livre, gardées par Locke, ont été publiées dans les *Anecdota Sydenhamiana*, édit. Greenhill, 1845; les autres ont été publiées par Sydenham en 1676 dans ses *Observationes medicæ*

et place de son ami qu'il tient la plume, épousant ses opinions avec une entière fidélité.

Que, sur le terrain médical, Locke ait suivi Sydenham comme un maître, il est permis de le penser, puisque l'auteur du *Methodus curandi febris* était déjà célèbre quand Locke devint son ami. Le *Medical common place book* de la bibliothèque Bodléienne, qui contient les *Anecdota Sydenhami*, prouve assez avec quel soin Locke recueillait ses enseignements. On remarque aussi, dans une sorte de circulaire qu'il envoya à plusieurs médecins d'Europe, cette question : « Que pensez-vous de Sydenham et de ses ouvrages ? » Locke en adopta la méthode dans sa pratique médicale ; il observait fréquemment ses patients, dont il était le premier ; il leur faisait des visites nombreuses, le plus souvent quotidiennes ; nous avons presque heure par heure l'histoire de tel de ses accès de fièvre¹. L'influence de Sydenham ne pouvait que continuer chez Locke, dans un ordre spécial d'études, l'influence, plus générale de Wallis, de Ward et de Boyle. Il est donc naturel de trouver dans les *Fragments sur l'Anatomie et sur l'Art médical* les opinions de Sydenham, unies à quelques

¹ Vid. au Brit. Mus. ad. Mss. 5714. Les *Original Medical papers*, et, dans les *Shaft*. Pp. viii, 2 ; la « description historique » du cas de Lord Ashley du 11 juin au 3 septembre 1668 adressée par Locke à l'abbé Briolay de Baupréau à Angers ; une note *in-fol.* en latin sur la marche de la maladie de la fin de mai au 10 juillet 3 heures ; une autre note en anglais du 12 juin au 25 juillet (celle-ci n'est pas de la main de Locke, mais il a écrit au verso du *folio* : « Lord Ashley's case. Journal, 68 ») ; la collection d'observations et de traitements d'abcès réunie par lui ; Sydenham fut appelé en consultation au moins une fois (Cf. *Fx. B.* : 1, 200²) ; Vid. *Shaft*. Pp. viii, 2 « Consilium Dr. Sydenham », 8 p. *in-fol.* en anglais, de la main de Locke. Sur la dernière feuille, au verso, de la main de Sydenham : « For Mr. Locke », ce qui semble indiquer que Locke présidait la consultation.

Le *Medical common place book* de la Bodl. libr. Rowl. col. 406, prouve que de 1681-1683, c'est-à-dire jusqu'au départ de Locke pour la Hollande, les deux amis recommencèrent à pratiquer leur art ensemble et suivant la même méthode. C'est à cette époque que Locke réunit et recopia une grande partie des *Anecdota Sydenhami*. Cf. OSLER, *The Lancet*, nov. 1900.

idées philosophiques plus générales, que l'on chercherait en vain dans les œuvres du grand médecin, surtout avant les *Observationes medicæ* (1676).

§ 19. — PREMIÈRE CONCEPTION DE LA SCIENCE.

ANATOMICA.— Sous ce titre, Locke avait sans doute l'intention de réunir toutes ses notes relatives à l'anatomie¹, matériaux d'un traité dont il nous resterait la préface. Les idées générales qu'elle contient sur le rôle médical de l'anatomie sont identiques à celles de Sydenham. L'anatomie est indispensable, non seulement au chirurgien, mais au médecin, qui doit le diriger ; elle aide encore celui-ci à se faire une idée juste de la nature des maladies et des effets du traitement. Mais il ne faut pas attendre des progrès de l'anatomie microscopique un avantage très considérable pour la médecine. D'abord nous ne pouvons espérer découvrir, soit avec des verres grossissants, soit par quelque autre moyen, de quelle texture organique ou de quels ferments résulte le fonctionnement des viscères. Et, quand on aurait aperçu, par exemple, que le rein filtre l'urine parce que la figure ronde ou carrée de ses pores répond à celle des parties de ce liquide, cela aiderait-il le médecin à trouver des remèdes pour guérir une rétention d'urine, à les doser, à les appliquer à propos ? Seules, l'histoire et l'observation attentive des maladies peuvent guider le médecin. Son art restera toujours empirique, parce que l'espérance de découvrir à la fin la « structure organique » des corps est vaine. Il restera donc un art qui demande du tact, du bon sens, une patience infatigable ; il ne deviendra jamais une

¹ Sur d'autres dossiers conservés parmi les *Shaft.*, Pp. viii, 2, on trouve d'autres titres généraux (ex. gr. : *Medicina, Res Medicæ et chymicæ*). Le fragment sur l'anatomie a 14 pages, petit *in-fol.* Vid. *Appendice I* à la fin de ce volume.

science pratique dont la réussite serait infaillible. Locke ne partage pas, sur ce point, la confiance de Boyle ¹.

Le *Fragment sur l'Anatomie* prouve que, dès 1668 ou 1669, Locke était fermement attaché à cette opinion : qu'il nous est impossible de connaître la cause des phénomènes, ce qui rend notre science de la nature empirique et simplement probable. Bien qu'il ne soit question ici que des faits physiologiques, il est clair que Locke eût dit des choses semblables des faits physico-chimiques et même, lorsqu'il fait remarquer que nous ignorons pourquoi la rhubarbe purge, il entend, sans doute, que la connaissance de la « texture essentielle » de ce médicament ne nous manque pas moins que celle de notre texture organique. En tous cas, dans l'*Essai*, Locke ne fera qu'étendre à toutes sortes de substances, même aux immatérielles, ce qu'il dit ici de nos organes.

DE ARTE MEDICA ². — Le début de ce fragment nous explique pour quelles raisons Locke s'adonnait si volontiers à la médecine et quelle estime il avait de son art : « Passer notre vie sans infirmité ni douleur, dans la mesure

¹ Il est vraisemblable qu'il songe aussi à Descartes pour qui les organes n'étaient que des « cribles diversement percés ».

² Ce fragment conservé parmi les *Shft.* Pp. VIII, 2, a été imprimé, *in extenso* pour la première fois par Fx. B., I., 221 et suiv. Il semble être l'introduction d'un ouvrage assez étendu dont le plan, indiqué à la fin du fragment, nous fait regretter que Locke ne l'ait pas achevé. L'ouvrage devait comprendre : I. Un tableau du présent état de la faculté de médecine « par rapport aux maladies et à leur traitement ». II. « Les divers moyens et degrés par lesquels la science médicale s'est élevée à la présente hauteur, qui sont, je pense, les suivants : 1^o l'expérience, 2^o la méthode fondée sur la philosophie et l'hypothèse, 3^o la botanique, 4^o la chimie, 5^o l'anatomie. » III. « Ce que l'on peut faire encore pour guérir plus vite et plus sûrement les maladies, c'est-à-dire par quels moyens et quelle méthode la pratique de la physique peut être portée plus près de sa perfection. » [La physique est l'ensemble des procédés par lesquels on produit dans la nature un certain effet, ex. gr. : l'application d'un médicament à un malade]. Le 1^{er} chapitre est ébauché : les maladies devaient être classées en 4 catégories : celles dont la médecine est maîtresse, sauf exceptions, dues à l'action de Dieu ou résultant d'un tempérament anormal. *Cætera desiderantur.*

où le permet la constitution du frêle composé humain, est chose si importante que l'on ne pourrait guère trouver de plus grande entreprise que celle de soulager nos maux. » L'art de la médecine est le premier pour l'utilité. Or, l'utilité est le vrai critérium de la valeur des connaissances. Le pouvoir de connaître n'a été accordé à l'homme que pour qu'il échappe aux difficultés de l'existence ; il n'en use donc bien, ou même il n'en use vraiment, que s'il emploie ce moyen pour la fin qui lui est propre : « Il n'y a de connaissances vraiment dignes de ce nom que celles qui conduisent à quelque invention nouvelle et utile, qui apprennent à faire quelque chose mieux, plus vite et plus facilement. Toute autre spéculation, fût-elle curieuse et raffinée, eût-elle des apparences de profondeur, n'est qu'une philosophie paresseuse, une occupation de désœuvrés. »

D'autre part, l'étude de la médecine est la plus capable de « développer et de porter à sa perfection l'esprit scientifique (*care and industry*) de ceux qui s'y appliquent ». Cette pensée s'applique admirablement à Locke lui-même¹. Il avait d'ailleurs toutes les qualités d'un bon médecin : l'intelligence claire, la prudence, la patience, le respect des faits, l'esprit d'observation et de méthode, la foi dans la puissance et l'utilité de son art, à quoi l'inclinait, peut-être, l'état précaire de sa propre santé.

Locke reconnaît que les médecins de son temps doivent à leurs prédécesseurs « un grand nombre d'excellentes observations », et il se soumet « avec respect et sincérité » aux règles fondées sur des observations bien faites (*un-biassed*) et sans préjugé. Mais il condamne les anciens qui ne voulaient pas étendre leurs conquêtes sur les maladies au delà de ce que leurs hypothèses et leurs théories pouvaient expliquer. De sorte que les notions fondées sur l'expérience nuisaient au développement de l'art,

¹ C'est l'idée exprimée par Dugald Stewart. *Dissert.* Cf. FECHT, p. 51.

parce qu'on les considérait comme des dogmes immuables et suffisants, auxquels les faits ne pouvaient manquer de correspondre. Cependant, des notions, même vraies, déduites de principes éloignés (*remote principles*), c'est-à-dire qui n'ont pas été suggérées par l'observation de ce qu'il s'agit d'expliquer, nuisent à la connaissance : elles sont interposées entre l'esprit et l'objet, et c'est de l'objet lui-même, directement, que l'esprit doit recevoir la lumière. Les notions, arbitrairement interposées entre les deux, égarent le savant, comme les mirages égarent le voyageur, produisant une illusion d'autant plus dangereuse qu'ils sont plus semblables à la réalité.

Le défaut des hommes les plus habiles a trop souvent été d'estimer davantage les créations de leur esprit que celles de la nature ; ils ont joué avec des abstractions, comme les enfants avec des poupées. La naissance et le développement des arts utiles, les seuls vrais arts (secours de la vie humaine), sont dus à l'« industrie ¹ » et à l'observation. Si la vraie connaissance avait commencé dans le monde par l'expérience et les « opérations rationnelles », et si tous les hommes avaient employé leur esprit à ajouter leurs observations personnelles à celles des autres, « il n'est pas douteux que la physique, comme beaucoup d'autres arts, ne fût parvenue à un degré de perfection bien supérieur à celui où elle est maintenant ».

Malgré cette importance attachée à l'expérience, Locke ne cesse pas de considérer la physique comme une science ; il n'en fait pas plus que Sydenham une routine empirique. On pourrait être tenté de le croire, en lisant ici, qu'il serait aussi ridicule à un médecin de prétendre que les notions d'obstruction et de putréfaction peuvent l'aider à guérir des fièvres, que de penser que son cuisinier doit songer à sa habileté à faire rôtir ou bouillir, à ses études sur

¹ Au sens latin, pour désigner à la fois l'activité des recherches et l'ingéniosité dans le choix des expériences ou des observations à faire.

les éléments, ou que ses spéculations sur le feu et l'eau lui ont appris que la même eau qui, en bouillant, durcit les œufs, attendrit le poulet. Sans doute, l'observation est si bien la source du savoir utile, qu'il faut enregistrer les faits mêmes sans en prévoir l'interprétation ; elle doit se dégager des observations ; mais enfin elle doit venir ; le savant le sait, et ⁷cela suffit pour le distinguer de l'empirique. Ainsi, quand nous enregistrons d'innombrables observations météorologiques ¹ sans connaître, sans même pouvoir imaginer aucune loi, qui en rende compte, nous ne faisons pas une besogne vaine ; c'est le commencement nécessaire de la science ; ces faits seront, un jour, réunis par des lois, — et de quelle utilité ! — qui nous permettront d'en prévoir le retour ².

D'ailleurs, après l'expérience, Locke indique comme le second procédé (*degrees and steep*) de la science, la méthode fondée sur la *philosophie* et l'*hypothèse*. Le développement de cette section (la 2^e du ch. II projeté) eût été fort intéressant. C'eût été sans doute quelque doctrine de l'usage de l'hypothèse, analogue à celle exposée par Sydenham, ou dans l'*Essai* (IV, XII, notamment sect. 13).

Quant au mot *philosophy*, il désigne probablement le rôle du raisonnement, une théorie de l'invention analogue à celle indiquée dans le même chapitre de l'*Essai*. Locke avait certainement reconnu dès cette époque l'insuffisance de la logique scolastique, — qu'il confondait sans doute avec celle d'Aristote, — relativement au progrès de la connaissance. Il semble même brouillé avec

¹ Comme le fit Locke, probablement pour le compte de Boyle, à Oxford, du 27 juin 1665 au 28 mars 1667, puis par intervalles jusqu'au 30 juin 1683.

² Il est à noter que dans plusieurs phrases du *De Arte Medica*, Locke parle de tous les arts et non de la médecine seule : « The beginning and improvement of useful arts and the assistances of human life... thus, the most acute and ingenious men being by custom and education engaged in empty speculations, the improvement of useful arts... ».

Aristote, comme savant, si c'est à lui qu'il fait allusion dans cette phrase : « Ceux qui avaient écrit des volumes entiers sur la *génération et la mort* ne connaissaient pas le moyen de préserver ou de propager la moindre espèce de créature. » Or, qu'est-ce qu'une science qui ne sert à rien ?

Ces réflexions de Locke sur la médecine et sur la science en général font prévoir dans quel esprit et avec quelle méthode il abordera, l'année suivante, le problème général de la connaissance. Il considérera l'entendement comme un organisme, il décrira, ou il aura de temps en temps l'intention de décrire, notre vie mentale, depuis son origine jusqu'à son complet développement, ainsi qu'il souhaitait, avec Sydenham, que l'on fit la description historique, *an historical description*, de notre vie physique, ou du moins de ses désordres. Il y a d'ailleurs des irrégularités fort comparables aux maladies du corps, dans le fonctionnement de l'entendement ; Locke ne manquera pas de les décrire. Après avoir acquis une connaissance réelle, expérimentale, d'un objet, on peut et l'on doit songer à en tirer quelque utilité : à agir sur l'organisme par une thérapeutique appropriée, s'il s'agit d'une maladie et, s'il s'agit de l'entendement, à s'en bien servir. L'*Essai* se terminera donc par l'indication des moyens propres à procurer le développement de la science, et se complétera plus tard par le livre *De la Conduite de l'Entendement*.

Si le dessein de l'*Essai* n'était pas encore présent à l'esprit de Locke, en 1669, le philosophe était du moins bien préparé à entreprendre la tâche qu'allaient lui confier ses amis. Non seulement il avait une idée très nette de la méthode à suivre, dans sa « physiologie de l'esprit », comme l'appelle Kant, mais il n'avait aperçu l'utilité de cette méthode, que par des réflexions déjà critiques sur les conditions de la connaissance, et ces réflexions l'acheminaient vers une conscience distincte, de la question d'où allait sortir l'*Essai*.

CHAPITRE IV

Préparation de l'« Essai ».

§ 20. — 1670-1675.

L'histoire de la préparation de l'*Essai* n'a guère qu'un intérêt de curiosité. Les notes de Locke dont nous disposons ne permettent pas de suivre de près le développement de sa doctrine ; elles ne montrent pas par quels chemins sa pensée est parvenue à la philosophie de l'*Essai* ; elles ne nous aident pas même à en mieux comprendre la terminologie. Le grand ouvrage de Locke reste l'expression, non seulement la plus complète, mais la plus claire de sa philosophie générale. Les influences que depuis 1671, a pu subir la pensée de Locke se réduisent, croyons-nous, à fort peu de chose, si l'on ne veut retenir que celles dont l'effet aurait pu se faire sentir sur sa doctrine de l'entendement. Comme le signale on ne peut mieux Campbell Fraser ¹, c'est dans Locke lui-même qu'il faut chercher les sources de sa philosophie, plutôt que dans les livres de ses contemporains ou de la génération précédente. Il faisait bon marché du savoir livresque ; c'est par l'observation qu'il cherchait à s'instruire. Avec l'indépendance d'un véritable Anglais, habitué par les institutions politiques de son pays à l'exercice de la liberté, Locke entreprend en 1671 une tâche qu'il juge toute nouvelle. En effet, le premier peut-être parmi les philosophes de son temps, il prend expressément pour sujet de ses

¹ FR. Locke, pp. 38-41. *Mainly individualism of Locke.*

recherches la connaissance humaine ¹. D'ailleurs, la méthode qu'il avait coutume de suivre en médecine, et le problème auquel il allait suivant cette même méthode appliquer sa pensée, exigeaient qu'il s'interrogeât lui-même et que, comme Descartes, il étudiât en soi-même ou dans le livre du monde plutôt que dans les écrits des doctes.

Autant que l'on en peut juger, Locke rencontra de bonne heure les idées maîtresses de sa philosophie. Elles commencent à poindre dans les courts fragments de 1660, *Philosophy* et *Moral Philosophy* : « l'expérience est un maître auquel on peut se fier », « le besoin fut le premier maître des hommes dans l'invention de la philosophie morale », « l'homme doit chercher ce qui l'intéresse », et, dans le *De Arte Medica* : « toutes nos connaissances viennent de l'expérience; notre science de la nature n'est que probable, parce qu'elle n'atteint pas l'essence des choses; une connaissance qui ne sert à rien n'en est pas une. » Enfin, dans le *Sic cogitavit de Intellectu* ², en 1671 : « toutes nos idées viennent des sens ou de quelque chose d'analogue que l'on pourrait appeler sensation ». C'est autour de ces quelques points que se sont groupées ses réflexions ultérieures.

Au moment où Locke aborda le problème de la connaissance, l'esprit critique s'était déjà éveillé en lui, comme dans l'esprit de ses maîtres, Wallis et Ward, et de ses amis, Boyle et Sydenham, et chez lui aussi, c'était l'habitude de la philosophie naturelle, si contraire à l'habitude de la scolastique, qui avait fait naître le besoin d'une critique de l'entendement. En ce qui concerne la science de la nature, on peut dire que Locke avait depuis le *Arte Medica* et le fragment *Anatomia* l'opinion qu'il précisa dans l'*Essai*.

¹ Le dessein critique semble plus nettement conscient chez lui que chez Glanvill et même chez Burthoge.

² Nous croyons devoir mettre nos lecteurs en possession de ce petit texte si suggestif. Vid. *Ap.* II.

Si l'on en croit James Tyrrell ¹, c'est à propos d'une discussion sur « les principes de la moralité et de la religion révélée », que Locke posa à ses amis la question d'où sortit son ouvrage ; cette indication est confirmée par ce fait que l'*Essai* aboutit à une doctrine des rapports de la raison et de la révélation. Les fondements de la moralité et de la religion surnaturelle ont assez de rapport, quoi que Locke en ait dit, avec la recherche qu'il entreprenait. Il est à remarquer aussi que, dans ses notes antérieures à 1671, si l'on trouve des opinions assez nettes sur la morale, il n'y a presque rien sur les rapports de la raison et de la foi.

Les lignes que Locke écrivit en 1671, vraisemblablement pour donner satisfaction à ses amis, contiennent déjà quelques-unes des principales thèses de l'*Essai*, et la terminologie de cet ouvrage apparaît déjà : toutes nos connaissances ont pour source la sensation et les représentations des sens sont appelées *idées*. Les *idées simples* sont celles des qualités sensibles des corps : la chaleur, la légèreté, le jaune, le bleu (et non la couleur en général, une « mauvaise notion », eût dit Bacon). Ce sont nos idées « les plus simples », ce qui laisse entendre qu'il y a des idées complexes. Ce sont aussi les premiers objets de l'entendement (dans l'ordre du temps), ce qui fait prévoir qu'il n'y aura pas d'idées innées. Locke a soin de circonscrire le problème qu'il s'est posé : il ne recherchera pas comment les choses produisent en nous leurs représentations ; dans tout l'*Essai*, quelques digressions intentionnelles mises à part, il évitera de parler « en physicien ». Il n'est pas fait mention dans ce fragment de la réflexion. C'est sans doute la grande découverte que Locke avait encore à faire.

Peut-être l'a-t-il faite sous l'influence de la philosophie

¹ Note marginale de Tyrrell sur son exemplaire de l'*Essai*, conservé au Br. Mus.

française. En effet, on remarque d'ordinaire qu'à partir de 1672 la faveur croissante de lord Ashley, qui devient cette année même comte de Shaftesbury, pair d'Angleterre et chancelier, entraîna pour Locke un surcroît d'occupations ; sans doute il eut peu de temps pour philosopher : ses plus longs loisirs furent apparemment les vingt ou vingt-cinq jours de vacances que lui accorda son maître en septembre 1672. Or, Locke les passa en France. Il sentit plus vivement dans notre pays la nécessité pour un homme cultivé de connaître le français et se mit à traduire les *Essais* de Nicole ¹. C'était un modèle de cette philosophie parée pour le monde ², comme celle du *Discours de la Méthode*, des *Provinciales* et, plus tard, de l'*Essai* ; mais c'était aussi une très attentive et très fine analyse du cœur humain, qui charmait Mme de Sévigné. La méthode en était l'observation de la société, sans doute, mais aussi de soi-même.

Campbell Fraser remarque que la *Logique de Port-Royal* était alors en vogue ³, que l'on en peut comparer le livre I avec les livres II et III de l'*Essai* : « elle ne fut pas sans influence » sur l'ouvrage de Locke, « si nous en pouvons juger par quelques ressemblances dans le plan et dans la doctrine ⁴ ». Le mot *idée*, dit encore Fraser, y est pris dans un sens plus large qu'en anglais : *idea*, et conforme à la terminologie de l'*Essai*. Cependant il ne s'applique pas « aux images qui sont peintes en la fantaisie » (*Art de penser*, p. 48), qui, pour Locke, sont

¹ On a remarqué que les trois discours choisis par Lk. (de l'existence de Dieu ; — de la faiblesse de l'homme ; — des moyens de conserver la paix parmi les hommes), portent sur les sujets dont il était le plus préoccupé.

² N'est-ce pas une preuve que Lk. s'en aperçut, qu'il ait dédié sa traduction à la comtesse Shaftesbury et cela par une lettre dont le tour est parfaitement galant ?

³ *L'Art de Penser* eut un immense succès ; en 1736, on en avait déjà imprimé dix éditions françaises et autant de latines. (Edit. Jourdan XI².) C'est aux pages de cette édition que nous renvoyons.

⁴ Vid. FR. Lk., p. 54. Cf., p. 122 et WEBB, p. 50.

des idées aussi bien que les concepts. Plus importante, semble-t-il, pour la philosophie de l'*Essai*, était la restriction apportée au principe de Gassendi, *omnis idea ortum ducit a sensibus*. Les idées de l'être et de la pensée « ne tirent en aucune sorte leur origine des sens », mais « notre âme a la faculté de les former de soi-même » (*Ibid.* pp. 51-52). Des passages comme celui-ci pouvaient suggérer à Locke que la réflexion est une source de représentations non moins importante que la sensation. Il pouvait lire à la même époque, dans Malebranche : « les idées de l'âme sont de deux sortes en prenant le nom d'idée en général pour tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement. (C'est la définition même donnée dans l'*Essai*). Les premières nous représentent quelque chose hors de nous, comme celle d'un carré, d'une maison, etc... Les secondes ne nous représentent que ce qui se passe en nous, comme nos sensations, la douleur, le plaisir, etc..., car on fera voir dans la suite que ces dernières idées ne sont rien autre chose qu'une manière de l'esprit et c'est pour cela que je les appellerai des modifications de l'esprit ¹. » C'est encore assez exactement la terminologie de l'*Essai*.

Les ressemblances de l'*Art de Penser* avec l'ouvrage de Locke restent assez vagues : on peut rappeler ce que dit Arnauld du langage comme cause d'erreur (I, ch. XI) et des remèdes qu'il faut y apporter (I, XII), la logique de la croyance qui termine la quatrième partie et surtout (ch. XII) la distinction entre la foi humaine et la foi divine, l'opinion, partagée par Locke, mais qui n'est pas propre à Arnauld que, « comme dit saint Augustin, dans sa lettre CXXII et en beaucoup d'autres lieux, nous ne pourrions pas nous porter à croire ce qui est au-dessus de la raison, si la raison ne nous avait pas persuadés qu'il y a des choses que nous faisons bien de croire » (p. 321)

¹ *Recherche de la vérité*, I, 1.

« ... ce qui est principalement vrai à l'égard de la foi divine ».

Ainsi l'attention de Locke aurait été attirée par ces ouvrages si français (*la Recherche de la Vérité*, *l'Art de Penser*) sur la valeur de la réflexion comme source de connaissance de notre vie mentale, et peut-être aussi quelques éléments de son *Histoire descriptive de l'entendement* lui auraient été fournis par les cartésiens de Port-Royal. Mais là ne se borne pas l'influence du cartésianisme sur Locke pendant la période de préparation de *l'Essai* ; elle se fait sentir dans plusieurs des fragments qu'il écrivit pendant son séjour en France.

§ 21. — 1675-1680.

Entre 1672 et 1675, Locke, absorbé par les affaires publiques, ne travailla guère à son livre, du moins ses notes et sa correspondance à cette époque le laissent supposer, car il y est question parfois de religion ou de morale, mais pas de philosophie critique. Cette période fut peut-être le principal de ces « intervalles de négligence » dont il parle dans son *Epître au lecteur*. On sait que la disgrâce de Shaftesbury créa des loisirs à Locke ; il put ainsi, selon le conseil de Mapletoft, venir dans notre Midi, rétablir sa santé fort éprouvée par le climat de Londres. C'est pendant sa retraite à Montpellier, commencée à la fin de décembre 1675, qu'il semble avoir travaillé le plus activement à sa grande entreprise. Non pas qu'elle absorbe toutes ses pensées, car il avait ce don des esprits supérieurs de s'intéresser à toute sorte de choses : médecin, savant, politicien, théologien, pédagogue, économiste, philosophe, tout éveille son attention, tout peut lui être utile : ses dialogues avec les vigneron provençaux ou avec le Père Chérubin, l'habile constructeur de « télescopes », les voyages de Bernier, les revenus de l'Eglise de

France, l'assemblée des Etats de Languedoc, la visite de l'Hôtel-Dieu ou, à Lyon, de la Charité, méritent une place dans son journal à côté des réflexions qui préparent l'*Essai*. Aussi, dans ses carnets le désordre paraît-il fort grand ; mais, dans la pensée du philosophe, chacun des matériaux entassés a sa place et sa valeur ; tous se groupent autour d'un petit nombre d'opinions fondamentales dès longtemps acquises, comme des cristaux se formant autour de centres dont ils reçoivent leur loi et leur orientation. A mesure que les notes s'accumulent, les pensées essentielles deviennent elles-mêmes plus certaines et plus claires, chaque fait qui s'y rattache les confirme. Lorsque suivant ce *processus*, qui relève de la méthode baconienne, le système de Locke se sera étendu jusqu'aux limites de la connaissance, ses principes fondamentaux auront pour le philosophe une telle certitude, qu'aucune critique ne pourra les lui faire rejeter.

Il n'est guère possible, faute de documents, de montrer que par quelques exemples l'influence des idées directrices de Locke sur les thèses secondaires de son ouvrage.

Ainsi, comme il prenait la sensation pour source et pour mesure de notre connaissance de la nature, il devait se tenir en défiance vis-à-vis de toute supposition qui dépassait l'expérience ; il devait juger de leur valeur d'une affirmation par son accord avec nos idées, c'est-à-dire avec nos représentations sensibles. De là son antipathie pour les affirmations de Descartes que tout est plein et que l'essence des corps consiste dans l'étendue. Dès 1660, dans son *Medical common place book*, il se montre choqué de l'opinion cartésienne du plein, parce qu'elle ne permet pas d'*imaginer* la dureté ni la fluidité des corps : si la dureté résulte du contact de leurs surfaces, elle doit être absolue dans une parcelle de matière que d'autres corps touchent de tous côtés (ce qu'il faut bien supposer s'il n'y a pas de vide), — ou bien la dureté ne résulte pas du simple contact. Cependant, soit en lisant mieux Des-

cartes, soit en réfléchissant de nouveau à cette difficulté, Locke s'aperçoit que dans le plein un mouvement *continu* peut empêcher la « stabilité » des particules de la matière. On pourrait donc supposer le plein ou la continuité de la matière¹ : Mais qu'est-ce que cette matière, l'étendue en est-elle toute l'essence ? Dans le même carnet Locke avait noté ces mots, de Gassendi : *Dimensio est duplex : corporea et spatialis ; est quantitas extensiove quædam spatii*, etc... *Gassendi, Phys. s. 1. l. II p. 182.*

Entre l'opinion de Descartes et celle de Gassendi, à quelle époque choisit-il, on ne peut le dire exactement ; mais on trouve dans son Journal, au 27 mars 1676, une condamnation formelle de l'*espace imaginaire*, dirigée contre Descartes² ; elle a pour conséquence que l'étendue n'est pas l'essence des corps, ainsi que Descartes l'avait enseigné dans les *Principes*³. Il avait enseigné aussi que

¹ Ad Mss. 32. 554, « *Vacuum. Cum secundum Cartesium corporis solidi natura in eo solum constitit quod superficies mutuo se tangunt et corporum soliditas sit nil nisi partium inter se quies quæque majore parte suæ superficiæ se mutuo tangunt sunt maxime consistentes Sequitur si nullum detur omnino vacuum ne disseminatum quidem quo quævis materiæ particula in omni parte suæ superficiæ ab alio corpore tangitur unde squeretur si contactus sit causa stabilitatis quod secundum hæc principia aut nullum corpus erit fluidum vel datur aliquid vacuum. J. L. vel aliud requeritur ad corporum firmitatem præter merum et nudum contactum I. L. Conjectio autem quod motus etiam in considerationem venire debet non solum quod formalis ratio fluidi consistit in motu nec quod motus partes corporis firmi separare potest sed licet detur contactus onnimodus tamen motus continuus qui ejus est impedire potest ne in firmum et stabile corpus partes coalescant J. L. et ideo materia. »*

² Le début de ce fragment rappelle, il est vrai, un passage du *De Corpore* (ch. VII, § 4) où Hobbes commence par « escamoter » le monde pour prouver à peu près que *esse est percipi*. Mais Lk. est, au fond, d'accord avec Hobbes, qui ne confond pas l'espace pur avec les corps réels. Ce n'est donc pas lui qui est visé. De plus, dans le fragment *Space* des Miscel. Papers de KING (p. 336), en 1677, Lk. combat expressément la thèse cartésienne de l'identification des corps avec l'étendue et, dans *Relation Space* (Journal, 1678. Kg., p. 338), il nomme « les cartesiens ».

³ L'édition dont se servait Locke, celle d'Amsterdam, in-4°, 1656, ne contenait que : les *Méditations*, les *Lettres à Voetius*, les *Principes*, le *Discours de la Méthode* avec la *Dioptrique* et les *Météores*, le *Traité des Passions*.

le monde est infini ou indéfini, à tout le moins, qu'il s'étend aussi loin que notre imagination : « Nous ne saurions imaginer tant d'étoiles que Dieu n'en puisse créer davantage » (*Pr.*, I, 26) ; même si nous devons attribuer « au défaut de notre entendement » et non pas à la « nature des choses », que selon certains sens elles nous semblent n'avoir point de limites (I, 27), nous devons cependant croire que les existences réelles s'étendent indéfiniment. « Nous saurons aussi que ce monde ou la matière étendue qui compose l'Univers n'a point de bornes, pour ce que quelque part où nous en veuillions feindre, nous pouvons encore imaginer au delà des espaces indéfiniment étendus que nous n'imaginons pas seulement, mais que nous concevons être tels en effet, que nous les imaginons, de sorte qu'ils contiennent un corps indéfiniment étendu ; car l'idée de l'étendue que nous concevons en quelque espace que ce soit est la vraie idée que nous devons avoir des corps » (II, 21. Cf. III, 2). Locke relut-il les *Principes* à Montpellier ? On peut le conjecturer d'après ce qu'il dit de l' « espace imaginaire ». « Ce me semble n'être rien qu'un monde imaginaire » ; qu'on laisse subsister l'univers étant anéanti, un homme, qui se le rappelle, ou qui du moins en imagine encore l'extension, sa pensée ne fera pas renaître le monde. On prétendrait avec autant de raison, que les ténèbres qui suivraient l'anéantissement du monde auraient une existence réelle. L'espace n'est rien en dehors des choses étendues, non plus que le nombre (comme l'accorde Descartes), hors des choses nombrées. Ce sont des « affections » des existences réelles (comme l'enseignaient Ward et Wallis), mais tandis que l'étendue est propre aux êtres matériels, le nombre convient aussi aux esprits. La représentation de l'espace indéfini « se ramène (*amount at last*) à notre faculté d'imaginer, de répéter, d'ajouter des unités, c'est-à-dire des nombres ». Il suit de là que l'étendue ne constitue pas l'essence des corps et que l'hypothèse du

plein ne s'impose pas. La préoccupation de réfuter les cartésiens amène Locke à réfléchir plus profondément à la nature de l'espace : il aboutit en 1677 et 1678 à une doctrine fort idéaliste, où l'espace n'est plus qu'une relation, conçue par l'esprit à l'occasion des êtres réels. C'est la doctrine qu'il reproduira dans l'*Essai*.

L'esprit peut considérer les choses, non seulement en elles-mêmes, mais aussi relativement (*with respect*), « c'est-à-dire en regardant en même temps quelque autre chose, c'est ce que nous appelons relation. De sorte que, si l'esprit considère une chose de façon qu'une autre soit nécessairement supposée, c'est une relation » (K.G. : p. 338). Les noms que l'on donne aux choses indiquent, quand elles sont considérées par rapport à d'autres : père, compatriote, plus gros, éloigné, etc. Il y a une immense variété de relations, ou d'occasions pour l'esprit de considérer deux choses ensemble. On éclaircira peut-être la question de la nature, de l'espace, si l'on remarque que toute idée distincte d'espace est celle d'une relation. En effet, par espace nous entendons en un sens abstrait la distance qui sépare deux objets ; en un sens concret, qui est aussi plus proprement celui du mot étendue (*extension*), nous entendons la place occupée par un corps ; mais cette seconde idée n'est que celle de la distance des extrémités des corps, c'est-à-dire encore une idée de relation. La représentation de l'étendue étant, dans notre expérience, constamment associée à celle des corps, nous imaginons que l'étendue est une propriété « positive » inhérente aux corps (K.G. : p. 339). C'est cette illusion qui a conduit les cartésiens ¹ à faire de l'étendue l'essence des corps. Mais n'y a-t-il pas quelque chose de choquant à dire que l'étendue est corps et que les corps sont étendue, *extensio corpus et corpus extensio* (K.G. : p. 339). Ce qui n'est

¹ Lk. prévoit que l'on fera à sa théorie deux objections : « Tho these I forsee there will lie two great objections » (p. 339), mais il n'indique et ne réfute que la première, celle des cartésiens.

pas du tout la même chose que de dire : *omne extensum et omnis res positiva extensa corpus*, car cette seconde affirmation s'accorde avec l'expérience. Si les cartésiens avaient voulu dire que, lorsque nous essayons de comprendre la nature, nous nous efforçons de traduire en un langage quantitatif et spatial toutes les propriétés des corps, que cette traduction est la plus commode, et la plus intelligible que nous en puissions donner, de sorte que l'étendue est, pour nous, la propriété fondamentale, irréductible de la matière, peut-être faudrait-il leur donner raison. Mais ce n'est pas dans ce sens que Locke entend leur doctrine ; pour lui, ils ont parlé en métaphysiciens ; ils ont prétendu indiquer l' « essence réelle » des choses. De ce point de vue, on peut leur contester que l'idée d'espace soit inséparable de l'idée de corps, (le grand argument de Descartes). Sans doute l'idée des corps implique celle d'étendue ou d'un espace occupé par un corps, mais on peut concevoir un espace dans lequel il n'y aurait rien, nous en concevons un, chaque fois que nous pensons que deux corps sont à une certaine distance l'un de l'autre. De plus, un corps a des parties, que nous pouvons séparer les unes des autres dans l'expérience, ou du moins dans notre pensée. L'espace a des parties que ni physiquement, ni mentalement nous ne pouvons isoler de toute autre partie d'espace. Le limité suppose l'illimité, le mesurable, ce qui n'est pas mesurable. « L'espace antérieur à tout être déterminé n'est capable ni de plus, ni de moins ¹.

Ces réflexions dissipent les difficultés où tombent les disputeurs quant à l' « espace imaginaire », celui que l'on peut concevoir au delà des limites du monde. Nous

¹ « That space antecedent to all determinate beings is not capable of greater or less. » A ne considérer qu'une formule comme celle-ci on pourrait croire Locke fort près de Kant, mais le contexte montre notre philosophe surtout préoccupé de prouver que l'espace pur n'est pas une entité réelle ; c'est une idée (peut-être une Anschauung) qui résulte de l'élaboration des données de l'expérience par l'esprit.

pouvons étendre indéfiniment au delà des choses réelles, l'idée que nous avons formée par l'expérience et la mesure, puisque cette idée est séparable de la représentation des corps. Mais l'espace imaginé est-il quelque chose de réel ? Ne l'est-il pas au même titre que la distance d'un *inch*, que nous mesurons entre deux traits noirs sur une règle ? (KG.: 341). N'existe-t-il pas dans cet espace les mêmes relations que dans l'espace réel ? (Ex. gr.: un *inch* y sera plus court qu'un pied). — Soit, répond Locke ; mais l'espace réel n'est pas plus une chose positive, *a real positive thing*, que cet espace imaginaire. La seule différence est que dans un cas les relations de distance sont pensées à propos d'êtres concrets, dans l'autre à propos d'êtres fictifs.

Locke insiste pour montrer que l'espace imaginaire n'est, comme le réel, qu'une relation de distance ; on ne peut se représenter clairement un espace au delà des limites du monde, qu'en imaginant quelque chose, *quid reale*, qui en soit à une certaine distance.

L'illusion qui nous fait prêter une réalité positive à l'espace est entretenue par le langage : « nous sommes accoutumés à parler toute notre vie et à entendre parler les autres de l'espace, d'une façon, qui emporte que c'est une chose réelle... et nous en gardons ce préjugé qu'il est quelque chose de réel et non une pure relation » (KG.: 341).

Il suit de là que le concept de l'espace en lui-même (*Space in itself*), ou de l'« espace imaginaire¹ », ne correspond à aucune entité. « C'est une capacité² ou une possibilité pour les corps étendus d'être ou d'exister et nous

¹ Locke confond ces deux expressions, parce que les partisans de l'espace imaginaire le tiennent par une réalité en soi, mais « l'espace réel » n'en est pas une d'après lui et l'on peut lui appliquer ce qui est dit de l'espace imaginaire ; il n'est qu'une condition de l'existence des choses étendues.

² Ce serait un contresens de donner à ce mot la signification qu'il a dans « mesure de capacité », comme l'indique le mot *possibility* qui lui est joint. Locke veut dire que l'espace est une condition de l'existence des choses.

pouvons le concevoir infini». Mais en imaginant, en dehors du monde réel, un globe d'un pied de diamètre ou un second monde aussi grand que le nôtre, nous ne créons rien ; nos suppositions reviennent à ceci : que nous ne voyons pas de raison pour qu'il n'existe pas d'autres êtres étendus que ceux qui existent en effet.

Si l'on veut cependant croire que l'espace imaginaire est quelque chose de réel, il ne peut être qu'un attribut de Dieu : *Some thing belonging to the being of the Deity* (K.G.: 338), dont on peut supposer qu'il est étendu sans être impénétrable (comme les êtres corporels). Mais ce n'est là qu'une supposition ¹. Ce qu'il importe de retenir, c'est la nature relative de l'espace, et l'on peut dire, sans altérer trop la pensée de Locke, son idéalité.

*
* *

Locke avait appris à Oxford de Ward, de Wallis ou de Boyle, par leur enseignement ou par leurs ouvrages, que l'essence des choses ou les véritables causes des phénomènes nous sont inconnues; il les déclarait même inconnaissables en 1668 ou 1669, tandis qu'il réfléchissait avec Sydenham sur la méthode de la médecine. Engagé dans le problème critique, en 1677, il se guida dans ses recherches sur cette opinion ancienne : déterminer les objets que

¹ Elle se trouve dans le fragment de 1677. En écrivant celui de 1678, Locke semble n'avoir éprouvé aucune tentation métaphysique; il se tient strictement au point de vue critique.

Lk. a-t-il emprunté à Newton cette idée à laquelle il revient dans l'*Essai*? Il est permis de le penser, car ses relations avec Newton sont très probablement antérieures à 1677. Newton était membre de la Société Royale depuis 1672, ami de Boyle. Nous savons qu'il a suggéré à Lk. une explication de la création, dont il dit un mot dans l'*Essai*. Mais Lk. n'était pas homme à suivre son ami dans ses hardiesses métaphysiques, si intéressantes qu'elles aient pu lui paraître. Il ne pouvait le suivre non plus dans ses spéculations mathématiques. Aussi l'influence de Newton sur lui fut-elle, sans doute, peu considérable; elle nous semble nulle en ce qui concerne le développement de la doctrine de la connaissance de Lk.

nos facultés peuvent atteindre serait fort utile, mais cette tâche ne peut être accomplie d'emblée et ne convient pas à un ignorant. Elle exige que l'on fasse une revue des choses actuellement connaissables. Or, la façon dont la nature, « dans cette grande machine du monde, produit les phénomènes », est hors de la portée de notre entendement ; les « essences des êtres substantiels » sont au delà de notre atteinte ¹. Ce qui semble conforme à la destinée et aux aptitudes de l'homme, c'est : 1° « de développer les expériences sur la nature pour les commodités de la vie » ; 2° « que l'homme se règle lui-même et règle ses actions pour atteindre le bonheur... c'est-à-dire la philosophie morale qui, à mon sens, comprend la religion et le devoir intégral de l'homme ».

Un des corollaires de cette opinion est que notre façon de distribuer les êtres en espèces est en grande partie « volontaire » ; elle répond à nos besoins et non au plan de la nature : que de plantes, d'insectes, de vers sont confondus sous des noms trop larges, parce qu'ils ne nous intéressent pas ! C'est nous qui composons les définitions des espèces, avec les éléments fournis par l'expérience, qu'il nous convient de retenir ; si une femme mettait au monde un être ayant toute l'apparence d'un homme, mais ni raison, ni langage articulé, et qu'une autre enfantât un être qui, ne ressemblant en rien aux humains, en eût la raison et le langage, lequel de ces deux êtres serait un homme ? tous les deux, ou ni l'un ni l'autre ? (Kg.: 328-329 ; 1677). Les espèces ou plutôt toutes les idées générales, sont imaginées par nous ; lorsque de l'ob-

¹ Vid. Kg.: p. 106. *Study during a Journey* (Montpellier, mars-mai 1677). « It would be of great service to us to know how far in point of fact our faculties can reach... This is an inquiry... fit to be resolved by a man when he is come to the end of his study and not to be proposed at his setting out... I shall therefore at present suspend the thoughts I have had upon this subject wick ought maturely to be considered of, — always remembering that things infinite are too large for our capacity that the essences of substantial beings are beyond our ken, etc... »

servation de plusieurs cas particuliers « nous tirons une idée générale pour représenter une espèce, comme celle de l'homme... j'appelle cela imaginer » (KG.: 333 ; 1678). Ces fictions de l'esprit n'étant pas rapportées à un modèle (*pattern*) en dehors de la pensée, sont toujours parfaites ; mais ce ne sont pas de véritables connaissances, car elles ne servent à rien (KG.: 333).

Chercher à distinguer dans nos connaissances, ce qui est feint par l'entendement de ce qui est fourni par l'expérience, c'est le premier éveil de l'esprit critique. Il s'était produit chez Locke avant 1670. De là sa défiance à l'égard des mots et son peu d'estime de la logique, qui ne garantit pas l'accord de la pensée avec le réel. L'homme raisonne toujours bien¹ ; ses erreurs proviennent de la confusion de ses idées, ou de ce que la vivacité de l'imagination lui fait prendre ses fictions pour des réalités. « C'est en cela que consiste la démence (*madness*) et non dans le manque de raison ». Il y a des fous qui croient être rois et qui raisonnent fort juste sur cette fausse donnée (KG.: 335). Les gens qui pensent longtemps avec intensité aux mêmes choses, sont sujets à prendre les fruits de leur imagination pour des êtres véritables ; c'est une importante cause d'erreur (KG.: 334-335). Le langage contribue à entretenir cette sorte de folie, car on donne des noms aux conceptions fictives, comme aux êtres réels. Il contribue également à faire passer dans nos raisonnements des idées confuses ; de sorte que la correction de nos syllogismes n'est pas une preuve qu'ils concluent le vrai : « Il importe peu qu'ils soient corrects, si leurs termes sont dépourvus de sens, obscurs, confus ou indéterminés » (*Error.*, KG.: 336). Aussi dans les questions où il y a des arguments pour et contre, une seule preuve positive doit l'emporter sur un nombre quelconque de négatives.

¹ Cf. L'opinion de Descartes, que les opérations de l'*intellectus purus*, l'intuition et la déduction ne peuvent être mal faites.

Celles-ci, en effet, ne résultent que de notre incapacité à concevoir les choses, sinon d'une certaine manière ; elles ne reposent donc sur rien (*terminate in nothing*). Les preuves positives sont fondées sur la réalité ; ainsi, nous ne pouvons concevoir dans la matière que des actions mécaniques, mais ce ne peut être mécaniquement que la pensée agit sur les corps ; c'est d'une façon tout à fait inintelligible pour nous ; nous ne devons pas pour autant révoquer en doute ces actions que nous révèle une expérience positive ¹ (Kg.: 329-330 ; 1677).

En général, « les mots n'ont de valeur et d'usage que comme signes des choses » (Kg.: 93). Les hommes ne peuvent pas s'en passer pour se communiquer leurs pensées ; mais, afin d'éviter le verbalisme, qui sévit dans l'enseignement de l'éthique, de la métaphysique, de la théologie (*Id., ibid.*), il faudrait, si cela se pouvait, s'accoutumer à penser sans mots.

* * *

Locke, dès le *De Arte Medica*, pensait qu'une connaissance qui ne sert à rien n'est pas digne de ce nom et ne vaut pas la peine d'être acquise. Cette pensée devient une vérité très claire, si l'on songe que toute connaissance véritable correspond à la réalité des choses, et les met dans une certaine mesure à notre disposition. Le savoir verbal, les spéculations indépendantes de l'expérience sont donc à éviter, d'autant plus que la disproportion est immense, entre la puissance médiocre de nos facultés et le nombre des choses qu'il nous serait non seulement commode, mais très avantageux de connaître (Kg.: 92. *Study-Mars*, 1677). Nous devons utiliser au mieux notre court voyage ² en ce monde ; il nous faut ménager pr-

¹ C'était aussi l'opinion de Descartes sur le mystère des interactions de la pensée et de l'étendue.

² C'est le sens du mot *Jonrey* (étape, voyage), dans le fragment *Study* (mars-mai 1677). Vid. l'étrange remarque de Kg.: p. 72.

demment notre temps et nos forces, pour accomplir notre destinée temporelle et, très probablement, nous nous préparerons ainsi une nouvelle existence plus heureuse. Au regard de la seule raison, il est très vraisemblable que nous aurons à rendre compte de l'emploi de notre vie et que nous en recueillerons une récompense éternelle. Le problème de la connaissance a donc pour l'homme une importance incomparable : la première science est celle de ce que nous pouvons connaître, c'est d'elle que dépend notre bonheur en ce monde et probablement aussi dans l'autre. La discussion théorique des conditions et des limites de la connaissance, n'est que la propédeutique d'une sorte d'éthique ou d'hygiène intellectuelle esquissée par Locke dans le fragment *Study during a journey*¹. »

L'importance de ce morceau a été fort justement signalée par Campbell Fraser. Il aide à comprendre l'*Essai*, en faisant entendre que ce long ouvrage de philosophie spéculative, est de tous ceux de Locke le plus utile et le plus pratique. On peut ajouter qu'il éclaire le rapport que soutient sa philosophie générale avec sa morale et sa politique.

Les fragments que nous venons de rappeler montrent que la doctrine de l'*Essai* commençait à se préciser dans l'esprit de Locke lorsqu'il quitta la France (avril 1679). Mais le livre était-il déjà écrit en grande partie, le plan en était-il même déjà arrêté ? Locke dit à lord Pembroke, dans la dédicace de l'*Essai*, que « le livre a crû sous les regards de sa Seigneurie » ; c'est à Montpellier qu'il en fut le voisin. On ne peut douter que les matériaux de son ouvrage, n'aient été rassemblés à cette époque en nombre assez considérable. Le fragment que nous avons cité (p. 150¹) fait supposer que Locke se trouvait alors au

¹ Ce fragment auquel il faut joindre les deux lettres à Denis Granville, on *Recreation*, contient plusieurs des conseils que Locke donnera plus tard dans la *Conduite de l'Entendement*.

milieu de ses recherches. Mais son livre était-il « parfait » en 1679 ? On a coutume de citer, pour le prouver, une lettre de Locke à Thoynard, du 6 juin 1679 : « J'estime trop mon livre, qui est *parfait*, pour le laisser sortir d'entre mes mains. » Mais le contexte prouve évidemment qu'il s'agit des *Harmonies évangéliques*, que Thoynard envoyait feuille par feuille à son ami et que celui-ci venait de faire « coudre ensemble ¹ ».

§ 22. — 1681-1683.

Le Journal de Locke de 1681 à 1682 contient plusieurs notes concernant les perfections de Dieu, la possibilité de démontrer son existence sans le secours de la révélation et la nécessité de soumettre à la critique de la raison l'authenticité des inspirations surnaturelles (18 septembre 1681) ; l'enthousiasme (6 avril 1682), l'immortalité de l'âme, que l'on ne saurait démontrer « par la preuve physique ordinaire ». Sur tous ces sujets Locke a déjà les opinions qu'il exprimera plus tard dans l'*Essai* (II, IV, 18 ; II, I, 9 et suiv. ; IV, x), dans le chapitre additionnel sur l'Enthousiasme et dans le Discours sur les Miracles. Il paraît d'ailleurs certain que le chapitre sur l'existence de Dieu fut écrit avant la mort de Shaftesbury (21 janv. 1682-83). Mais il nous est, en somme, impossible de savoir où en était la rédaction de l'*Essai* à cette date. Nous pouvons du moins juger de la précision qu'avait prise dans la pensée de Locke sa doctrine de la connaissance, par un fragment qui en résume les principaux points.

JOURNAL DU 24 JUIN 1681 ². — Il y a deux sortes de connaissances dans le monde : générales et particulières, fondées sur deux principes différents, qui sont les idées

¹ Vid. nos lettres inédites de LOCKE.

² Cf. K_{G.} : 120-122.

vraies et les faits ou l'histoire. Toute connaissance générale est fondée seulement sur des idées vraies et que, autant que nous en avons, nous sommes capables de démontrer ou de connaître avec certitude. En effet, celui qui a l'idée vraie de triangle ou de cercle, est capable de comprendre toute démonstration concernant ces figures ; mais celui qui n'a pas l'idée vraie d'un scalène, ne peut rien savoir qui s'y rapporte, bien qu'il puisse avoir quelque opinion confuse ou imparfaite de ce qui concerne un scalène, d'après l'idée confuse et imparfaite qu'il a de cette figure ; ou, quand il croit ce que les autres en disent, il peut avoir quelques opinions incertaines sur ses propriétés, mais c'est croyance et non connaissance. D'après cela, celui qui a une idée vraie de Dieu et de lui-même comme sa créature, ou de la relation qui l'unit à Dieu ainsi que les autres créatures, de la justice, de la bonté, de la loi, du bonheur, etc..., est capable de connaître les choses morales ou d'en avoir une certitude démonstrative.

Mais, en disant qu'un homme pourvu de telles idées, est capable, par elles, d'une connaissance certaine, je ne dis pas qu'il l'a pour autant dès le moment présent, non plus que celui qui a une idée exacte du triangle et de l'angle droit, ne sait actuellement, par cela seul, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Il peut croire ceux qui le lui disent, mais il ne le sait pas tant qu'il n'y a pas appliqué sa pensée, et qu'il n'a vu la connexion et la convenance de ces idées, et qu'ainsi il ne se l'est pas démontré, c'est-à-dire qu'il n'a pas vu, par l'examen, qu'il en est ainsi.

Ainsi le premier grand pas vers la connaissance, est de fournir à l'esprit des idées vraies ; l'esprit étant capable de connaître celles des choses morales, aussi bien que des figures, je ne puis penser que la morale ne soit, aussi bien que les mathématiques, susceptible de démonstration, si les hommes voulaient y réfléchir davantage et renoncer à leur paresseuse et traditionnelle coutume de

parler les uns d'après les autres. La connaissance des corps naturels et de leurs opérations, n'atteint pas au delà des simples faits, sans que nous ayons des idées parfaites des voies et des modes selon lesquels ils sont produits, ni des causes dont ils dépendent ; de même la conduite des affaires publiques ou privées, dépend des différents caractères, intérêts et capacités des hommes qui ont à s'en occuper dans le monde, et non pas d'idées déterminées des choses. La physique, la politique, la prudence, ne sont pas susceptibles de démonstration ; mais un homme y est principalement aidé par l'histoire ou constatation des faits, par une certaine sagacité dans la recherche des causes probables et la découverte d'analogies dans leurs modes d'action et leurs effets.

La connaissance dépend donc d'idées justes et vraies : l'opinion, de l'histoire ou constatation des faits. Il suit de là que nos connaissances générales sont des *vérités éternelles* et ne dépendent pas de l'existence, ni des accidents des choses : les vérités mathématiques et morales sont certaines, que les hommes fassent ou non de bonnes figures mathématiques, qu'ils suivent ou non les règles de la morale. Que les trois angles d'un triangle valent deux droits est infailliblement vrai, qu'il y ait ou non dans le monde une semblable figure. Et il est vrai que c'est le devoir des hommes d'être justes, qu'il y ait ou non des hommes justes dans le monde. Mais, si telle mesure sera bonne dans la gestion des affaires publiques ou privées, si la rhubarbe purgera, si le quinquina guérira une fièvre, on ne le sait qu'à l'épreuve ; il n'y a pour cela qu'une probabilité fondée sur l'expérience ou le raisonnement analogique ; il n'y a pas de connaissance certaine ou de démonstration.

La possession d'idées vraies et parfaites nous rend capables d'une connaissance parfaite, qui consiste en deux choses : 1° la connaissance des propriétés de la chose elle-même, ainsi celui qui a une idée vraie d'un triangle peut

savoir s'il veut examiner et suivre les démarches de sa raison, que ses trois angles valent deux droits ; 2° la connaissance des relations de l'objet avec une autre figure dont il a une idée parfaite, ainsi celle d'un triangle. Mais, si ces idées ne sont en lui vraies et parfaites, il n'est capable de connaître aucune des propriétés de la chose même ou de ses relations avec une autre chose, bien qu'il puisse dire, lorsqu'il a affirmé, d'après d'autres, que les angles du triangle valent deux droits, qu'il croit cette proposition vraie ; mais il ne sait pas lui-même ce que ces mots signifient, s'il n'a pas de vraies idées du triangle et de l'angle droit ; il ne sait pas que cette proposition est vraie, s'il ne se l'est démontrée à lui-même, ce qui se fait en comparant entre elles les idées et leurs parties.

§ 23. — 1683-1687.

Le plus probable est que l'*Essai* fut rédigé en Hollande, entre 1684 et 1686-87. En effet, à son retour en Angleterre, Locke consacra une partie de son temps aux affaires publiques, une autre à la médecine¹, et le reste sans doute à ses amis de Londres, d'Oxford et du Somerset (Vid. Fx. B. : I, 425). Il eut peut-être plus de loisir à son arrivée en Hollande, à Amsterdam, de décembre 1683 au 16 août 1684, date où il commença à visiter les Provinces Unies ; à Utrecht, pendant l'hiver 1684-85, puis à Clève, septembre-décembre (?) 1685. De cette ville, il écrivait à Limborch : « Plaise au Ciel que ce que je prépare fût écrit dans une langue que vous puissiez lire² ! » Il ne peut être question que de l'*Essai* ; Limborch ne lisait pas l'anglais et la *Lettre sur la Tolérance* était écrite en latin. Lady Masham pensait que Locke n'eût peut-être

¹ Une partie du *Medical common book* de la Bodleienne a été écrite à cette époque.

² 6 octobre 1685.

jamais achevé l'*Essai*, s'il fût resté en Angleterre¹. L'amélioration de sa santé sous l'influence du climat hollandais et les loisirs qu'il eut dans ce pays, lui permirent de terminer la rédaction de son ouvrage avant janvier 1688, date de la publication de l'« Extrait » de l'*Essai* dans la Bibliothèque Universelle.

Il ne semble pas que pendant le séjour de Locke en France et en Hollande, des influences notables aient contribué à développer sa philosophie générale. Lorsqu'il arriva en France, la *Recherche de la Vérité* venait de paraître. Les *Conversations chrétiennes* (1677) et les *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (1679) parurent probablement pendant ses séjours à Paris. Il est vraisemblable qu'il lut ces livres, et peut-être faut-il faire remonter à cette date son affection particulière (*personal kindness*) pour l'auteur. Il y avait un Malebranche dans sa bibliothèque, à Oates². Il y avait aussi les œuvres de Nicole, de Gassendi, la *Logique* de Port-Royal, auprès du *Novum Organum*. La place de la philosophie française y était donc fort grande. Il ne cessa pas de s'y intéresser après son retour en Angleterre. Or, à cette époque (1682-1698), se déroulait la querelle d'Arnauld avec Malebranche, dont le sujet n'était pas sans analogie avec celui de l'*Essai*, puisqu'il s'agissait surtout de savoir s'il y avait de « fausses idées », c'est-à-dire des « êtres représentatifs des objets ». On pourrait trouver quelques analogies entre le traité publié par Arnauld en 1682 et les *Remarques sur l'Opinion du P. Malebranche*, de Locke³. Celui-ci, d'ail-

¹ « Enjoying better health than he had for a long time done in England or even in the fine air or Montpellier, he had full leisure to prosecute his thoughts on the subject of Human Understanding, a work which in all probability he would never have finished had he continued in England. » Lady Mash. à Le Clerc.

² FR.: *Lh.*, p. 221.

³ Ex. gr. que Malebranche est obscur, qu'il n'explique pas toujours de la même façon la vision en Dieu (ch. XIII, XIV, XVII), qu'il a varié touchant les choses que l'on voit en Dieu (XII).

leurs, dut suivre avec un sympathique intérêt les tribulations des solitaires de Port-Royal. Depuis 1679, Arnauld s'était réfugié en Belgique et en Hollande, précédant de trois ans dans l'exil l'auteur de la *Lettre sur la Tolérance*.

Les amis dont Locke fit la connaissance en France : Thoynard, Justel, Bernier, Guenellon, Römer, Thévenot, etc... ne furent pas d'assez profonds philosophes, pour contribuer en quelque chose au développement de la doctrine de l'*Essai*. Il est à remarquer que Locke ne leur parle pas de son livre dans ses lettres. Il avait l'habitude très anglaise d'entretenir les gens, des questions dans lesquelles ils avaient une supériorité reconnue : à Thoynard, il parle de numismatique ou de chronologie ; à Römer, de géodésie ou d'astronomie ¹ ; à Limborch, de théologie ou de tolérance ; de voyages à Thévenot ou à Bernier. Celui-ci, le « joli philosophe », avait publié son *Abrégé de la Philosophie de Gassendi* en 1675 et 1676 (juin 1684) ; mais Locke avait déjà étudié Gassendi, comme le prouve le *Common place book* de 1660, et il lui avait emprunté tout ce qu'il semble lui devoir. La philosophie de Bernier l'intéressait moins que ses voyages (Lettres à Thoynard, 5 juillet 1680). Cependant le petit *Traité du Libre et du Volontaire*, tant à cause de son titre que du nom de l'auteur, attira probablement l'attention de Locke. Il était engagé dans les recherches qui devaient aboutir au chapitre XXI du livre II de l'*Essai* ², lorsque parut à Amsterdam l'opuscule de son ami. Confus et mal écrit, ce petit *Traité* ne mérite pas, par sa valeur propre, de retenir l'attention, mais on peut remarquer que la pensée de l'auteur y franchit les mêmes étapes que celle de Locke dans le chapitre sur « l'Idée du Pouvoir » (1^{re} et 2^e éditions) et à

¹ Il lui fait demander par Thoynard la longitude de Bayonne et de Cordoue par rapport à Paris (20 février 1680-1681).

² Locke demanda à Limborch son avis sur ce chapitre, ce qui laisse supposer qu'il fut écrit ou du moins remanié vers 1685, date du livre de Bernier. C'est d'après cette première édition que nous citons Bernier.

peu près dans le même ordre. Bernier distingue la liberté de la volonté : les actions d'un être peuvent être accomplies *sponte*, c'est-à-dire de par sa nature (ex. gr.: la chute d'une pierre); ou bien *libenter, volens* : un homme peut vouloir les actions qu'il accomplit nécessairement, (Locke citera l'exemple de l'homme qui veut rester dans une chambre où il est enfermé) ; ou enfin *libere*, c'est-à-dire par suite d'un choix et par conséquent d'un raisonnement. La volonté suit toujours l'entendement (pp. 20-21). On pourrait donc attribuer la liberté à la raison aussi bien qu'à la volonté (pp. 8-9). (Locke montrera que l'un et l'autre sont également absurdes). Ce qui meut l'entendement, c'est toujours l'espèce (ou apparence) du vrai (p. 19); Locke dira, du bien, — et rencontrera, comme Bernier, l'objection : *Video meliora proboque deteriora sequor*. Celui-ci change alors sa définition de la liberté : « Cela étant, il semble que nous devons davantage étendre la puissance de la volonté... et que, si nous voulons sauver notre liberté sans qu'il nous reste aucun scrupule, nous ne la devons point tant faire consister dans l'indifférence de l'entendement *qui détermine la volonté*, que dans l'indifférence de *la volonté qui se détermine elle-même*, en sorte que toutes les choses nécessaires pour agir étant posées, elle puisse agir ou n'agir pas, suivre le bien ou ne le suivre pas » (p. 34). Locke fera aussi consister la liberté en un pouvoir d'agir ou de ne pas agir ; mais il n'accordera pas que l'on puisse ne pas suivre le bien ; il admettra que nous pouvons suspendre nos jugements, ou, comme l'enseignait Descartes, les conclure avec précipitation. De là nos erreurs et nos fautes, car nous sommes responsables de ces conclusions prématurées. Locke se déclarait peu satisfait de son chapitre sur la puissance ; le traité de Bernier se termine par un aveu d'ignorance : *O quam impenetrabiles sunt iudicia ejus et investigabiles viæ ejus !*

Si Locke s'entretint avec ses amis de Hollande, no-

tamment avec Limborch et Le Clerc, de philosophie spéculative, il ne nous en est resté aucune preuve positive. Il n'y a pas lieu, sans doute, de le regretter, car la doctrine de Locke était déjà assez arrêtée dans sa pensée avant 1683 pour que l'influence de ses nouveaux amis n'y ait rien ajouté de notable.

§ 24. — DANS QUEL ORDRE FURENT ÉCRITES
LES DIVERSES PARTIES DE L' « ESSAI » ?

L'intérêt de cette question, qui a exercé les biographes de Locke, est de restituer à sa doctrine son mouvement original et d'en éclairer l'interprétation. En s'efforçant de présenter d'une façon systématique des théories souvent indécises, Locke, dit-on, a donné à sa philosophie une apparence artificielle et compliquée ; il en a rendu les contradictions plus sensibles, et l'on risque d'être injuste envers lui, faute d'apercevoir assez nettement, au milieu d'une foule de détails banals ou sans importance, ce qui est essentiel.

L'histoire de l'éducation philosophique de Locke et de la préparation de l'*Essai*, nous apprend quelles sont les plus anciennes opinions du philosophe ; on ne peut guère douter qu'elles n'aient été, pour lui, comme des points de repère dans ses recherches ou, si l'on veut, des centres autour desquels se sont groupées ses réflexions ultérieures. Aussi le reproche de Cousin ¹ que Locke serait à la légère parti d'une négation, — celle des idées innées, — se condamnant à reconstruire sur le vide son frêle édifice, est suffisamment réfuté par ce que nous avons retracé de l'histoire de la pensée du philosophe. On ne trouve rien dans ses écrits contre les idées innées avant l'*Essai* ; on

¹ Vid. *Cours de Ph. mod.*, 1^{re} série, t. III.

y trouve, au contraire, tout l'essentiel de sa théorie de la connaissance. Mais, quant à déterminer avec précision l'ordre dans lequel furent rédigées les diverses parties de son livre ¹, outre que cette recherche est simplement « curieuse », comme eût dit notre philosophe, nous ne pouvons, faute de documents, la mener à bien. Les conjectures que l'on peut former sont, pour la plupart, fondées sur l'examen du texte : 1° il paraît très probable que les parties du livre II relatives à l'origine de nos idées, furent écrites les premières, puis celles du livre IV sur la réalité, la certitude et l'étendue de la connaissance ; 2° il semble aussi que la rédaction du livre III ait suivi celle du livre IV ; 3° quant au livre I, on estime d'ordinaire qu'il fut écrit le dernier. Il serait plus prudent de dire que nous ne savons pas du tout s'il fut rédigé avant ou après les autres.

En faveur de notre 1°, on peut dire que le livre IV (ch. I-VII) suppose la distinction des idées en simples et complexes, idées de modes, de substances et de relations ; dans le chapitre IV notamment, cette distinction fournit le plan du développement ; 2° on prouve que le livre IV fut, en partie au moins, écrit avant le livre III, en citant cette confidence de Locke au lecteur : (III, IX, 21) « Je dois avouer qu'en commençant ce discours de l'entendement je ne pensais pas du tout que la considération des mots y fût nécessaire ; mais, lorsqu'ayant dépassé *l'origine et la composition des idées*, je commençai à examiner *l'étendue et les limites de la connaissance*, je trouvai que cela avait tant de rapport avec les mots que, etc... » Ce texte prouve à la fois notre 1° et notre 2°. On peut citer

¹ Vid. *Notes and Queries*, Série III, 1863. Fx B.: II, 102¹.

Nous avons indiqué plus haut quelles raisons nous avons de douter que la plus grande partie de l'*Essai* ait été rédigée en France, comme on le dit ordinairement, (ex. gr. Fx. B.: II, 102, 5°). On peut ajouter que Locke n'eût sans doute pas écrit dans son Journal, en 1683, les fragments qu'on y trouve, notamment celui que nous avons cité du 24 juin, si le livre IV avait été à peu près entièrement rédigé.

encore : II, XXXIII, 19 (2^e édit.), où Locke dit avoir songé d'abord à placer le livre IV immédiatement après le livre II, auquel il fait suite.

Il semble que les chapitres IX, X, XI du livre IV, qui y forment comme un îlot de métaphysique, aient été écrits avant les autres, avant certains chapitres du livre II, et avant le livre III. En effet, on peut admettre que IX et X (I. IV) étaient écrits avant la mort de Shaftesbury (1683) ; rien ne prouve, nous l'avons dit, que d'autres parties de l'*Essai* fussent déjà rédigées à cette époque. De plus, II, XVI, 5, contient une allusion à IV, X, 3. Locke dit (III, IX, 23) que ceux qui ignorent la parole de Dieu ne peuvent cependant douter de l'existence du Créateur ; c'est la doctrine de IV, X. Dans le livre IV, le chapitre III, 6, renferme une allusion au chapitre X, et III, 21 se trouvent indiquées les thèses de IX, X, XI. Une autre allusion à la vérité métaphysique, dont il est question dans ces trois derniers chapitres, est faite au chapitre V, 11. Fraser se demande (*E.*, II, 304¹) si une phrase du chapitre IX ne prouve pas que ce chapitre a été écrit avant V-VIII. La brève indication des doctrines de IX, X et XI au chapitre VII, 7, confirme cette remarque, et nous assure que, si Locke ne les avait pas rédigés, il en avait du moins une conception assez précise.

3° Pour montrer que le livre I fut probablement le dernier écrit, on rappelle les références que contient le chapitre III à Thévenot, dont Locke fit la connaissance à Paris (1678) et avec qui il correspondait après avoir quitté la France. Mais si l'on peut dater IV, X, approximativement de 1682, et que, comme nous croyons l'avoir montré, les chapitres I-VII du même livre aient été écrits après, la rédaction du livre I pourrait fort bien être contemporaine de celle du livre III, c'est-à-dire de 1685-86. Enfin, il ne faut pas attacher trop d'importance à certains détails qui peuvent provenir des retouches de la dernière heure. Aussi, bien que l'*Essai* ait été complè-

tement rédigé dès l'automne 1687 ¹, puisque Locke l'abrégeait alors pour Le Clerc, le texte de certains paragraphes laisserait supposer qu'ils furent écrits en 1688 (IV, XI, 11) ou en 1689, le 11 juillet (IV, XIV, 29 ²). Il n'y a pas lieu non plus de retenir l'allusion aux *Principes* de Newton (1687) faite IV, I, 9 ³.

En résumé, l'ordre chronologique des parties de l'*Essai* semble être : livre II, livre IV, IX, X, XI ; I-VIII ; livre III, livre IV, XII-XXVIII. Des autres chapitres et du livre I, nous ne pouvons rien dire. L'intérêt de cette liste chronologique est d'ailleurs médiocre ; elle n'est pas indispensable pour retracer l'histoire de la préparation de l'*Essai* et en éclairer, par ses origines, l'interprétation.

¹ Vid. Fx. B. : 98. Lord Pembroke à Locke, 25 novembre 1687.

² Le texte de II, xv, 8, cité par Fx. B, II, 100, ne donne pas à entendre que 1671 soit l'année où ce passage fut composé.

³ Celle faite au même ouvrage IV, VII, 11, est de la seconde édit. de l'*Essai*.

DEUXIÈME PARTIE

LA DOCTRINE DE L'ESSAI

(EN 1690)

CHAPITRE I

L'Avant-Propos et le premier Livre de l'« Essai ».

§ 25. — DE LA LECTURE DE « L'ESSAI ».

Avant d'étudier la théorie de la connaissance de Locke, il importe de remarquer le point de vue auquel se place son auteur et le but qu'il s'est proposé. Il l'indique lui-même avec précision dans l'Avant-Propos de l'*Essai*, § 2.¹

Pour déterminer ce que nous pouvons connaître, comment et dans quelle mesure nous le pouvons, il ne fera aucune hypothèse ; il observera simplement ce qui se passe dans son entendement et s'efforcera de l'exprimer le plus clairement possible. Il en tirera des conclusions sur l'étendue et les limites de nos connaissances et sur le moyen d'arriver à la vérité. Cependant il demeurera, et

¹ Il faut relire cette section : « Dans le dessein que j'ai formé d'examiner la certitude et l'étendue des connaissances humaines, aussi bien que les fondements et les degrés de foi, d'opinion et d'assentiment qu'on peut avoir par rapport aux différents sujets qui se présentent à l'esprit, je ne m'engageai point à considérer en physicien la nature de l'âme ; à voir ce qui en constitue l'essence, quels mouvements doivent s'exciter dans nos esprits animaux ou quels changements doivent arriver dans notre entendement et si quelques-unes de ces idées ou toutes ensemble dépendent, dans leur principe, de la matière ou non ? Quelque curieuses et instructives que soient ces spéculations, je les éviterai, comme n'ayant aucun rapport au but

non pas seulement dans l'*Essai*, l'ennemi des philosophes, qui avancent des hypothèses pour masquer leur ignorance. pourtant si excusable, des choses que nous ne connaissons jamais. De là ses attaques si vives contre les idées ou les principes innés et même contre les principes en général, contre cette affirmation, invérifiable par l'observation, que l'âme pense toujours, contre l'opinion que l'étendue est l'essence des corps, plus tard contre l'hypothèse de la vision en Dieu.

Campbell Fraser fait remarquer (*Lk.*, ch. III) qu'il y a dans l'*Essai*, comme dans tant d'autres ouvrages de Locke, un plaidoyer pour la liberté de la pensée. De tous ses écrits sur la tolérance, le *Gouvernement civil* ou le *Christianisme raisonnable*, se dégage cette doctrine : que l'homme doit se servir librement de sa raison dans les limites où l'usage en est légitime, et que c'est un crime de l'en empêcher. Ce droit humain a pour conséquence en politique, que la nation peut choisir librement le gouvernement qui lui convient et le modifier ensuite, pour qu'il réponde toujours ou de mieux en mieux à ses besoins ; en religion, il a pour conséquence la tolérance et le libre examen. Dans le champ de la pensée spéculative, deux obstacles principaux s'opposent au libre exercice de la raison : d'abord, les principes imposés par la seule force de l'autorité ou parce qu'ils sont innés, indépendants de l'expérience ; les hommes ne sont que trop enclins à accepter paresseusement de tels principes ; puis, les abus

que je me propose dans cet ouvrage. Il suffira, pour le dessein que j'ai présentement en vue, d'examiner les différentes facultés de connaître qui se rencontrent dans l'homme, en tant qu'elles s'exercent sur les divers objets qui se présentent à son esprit, et je n'aurai pas tout à fait perdu mon temps à méditer sur cette matière, si en examinant pied à pied, d'une manière claire et historique, toutes ces facultés de notre esprit, je puis faire voir en quelque sorte par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses et que je puisse marquer les bornes de la certitude de nos connaissances et les fondements des opinions qu'on voit régner parmi les hommes. »

du langage. Beaucoup de propositions sont généralement reçues, qui ne supportent pas un examen attentif : les mots dont elles sont formées n'ont point de sens. Cette confiance aveugle est contraire à la nature et au devoir des hommes. Locke sera l'ennemi des maximes, il critiquera soigneusement l'usage des mots et il insistera moins sur les règles à observer pour prouver la vérité, que sur l'état d'esprit dans lequel il faut la chercher. « Le dessein principal et la raison d'être de l'*Essai*, dit Fraser, sont assurément pratiques. »

Il ajoute : qu'« une théorie de la connaissance et des conditions abstraites de l'intelligibilité de l'expérience, aurait été fort étrangère à la pensée de Locke et peut-être même à ses aptitudes philosophiques ». Ce jugement est parfaitement justifié par la modestie et la prudence du philosophe, par la clarté de son style, qui ne donne jamais l'illusion de la profondeur, par le ton que prend l'écrivain dès le début : *The Essay opens in a tone of moderation and homely cheerfulness* (Fr.: *Lk.*, 108). Mais il ne faut pas s'y méprendre. Il aborde un problème qu'on ne peut résoudre à demi, et qui, de quelque façon qu'on le traite, entraîne les plus grandes conséquences : la possibilité ou l'impossibilité de la science et de la métaphysique, la valeur de la religion et de la morale. Aussi Locke a-t-il indiqué maintes fois et rappelle-t-il dans son *Avant-Propos* « combien il est utile de connaître l'étendue de notre compréhension » (§ 4). Si elle est moins grande que quelques-uns ne le souhaitent, elle suffit pour nous guérir du scepticisme (§ 6) et elle est proportionnée à nos besoins (§ 5).

Il y a quelque vérité dans ces lignes de Taine : « Locke tâtonne, hésite, n'a guère que des conjectures, des doutes, des commencements d'opinion que tour à tour il avance et retire, sans en voir les suites lointaines et surtout sans rien pousser à bout. En somme, il s'interdit les hautes spéculations et se sent fort porté à nous les interdire »

(*Lit. angl.*, III, ch. III). Mais il ne faut pas exagérer le scepticisme de Locke. Il a fortement affirmé et défendu sa doctrine, toutes les fois qu'elle était immédiatement soutenue par l'expérience. S'il a consenti à faire des retouches à la 2^e et à la 4^e édition de l'*Essai*, il en a fait surtout de son propre mouvement, et il n'a pas fait toutes celles qu'on lui demandait ; il a répondu aux objections de ses adversaires sans rien leur accorder, et lorsque Molyneux lui demandait de l'autoriser à faire un remaniement de l'*Essai*, conforme au plan des manuels scolastiques, il répondait, en le remerciant de l'intérêt porté à son livre, « qu'il aimait mieux la méthode qu'il avait suivie que celle de l'école » (20 janv. 1693).

Ce n'est pas par scepticisme ni par timidité, mais par un juste sentiment de ce que peut être la certitude en philosophie, qu'il avertit ses lecteurs de ne pas attendre des démonstrations incontestables et qui s'imposent, comme en mathématiques. « A moins, ajoute-t-il, qu'on ne m'attribue le privilège de prendre mes principes pour autant de vérités connues, auquel cas, je ne serais pas en peine de faire aussi des démonstrations. »

On voit après cela combien il importe, pour comprendre Locke, d'oublier en le lisant toute hypothèse métaphysique et de n'attribuer aux mots d'autre signification, que celle que l'expérience, interne ou externe, permet de leur donner. Ils ne désignent dans sa langue, que ce qui apparaît à notre conscience. Ainsi les sensations primitives sont appelées idées simples, parce que, comme le remarque Leibniz : « On peut dire que ces idées sensibles sont simples en apparence » (*N. E.*, II, II). Il est évident qu'elles peuvent être analysées, que le vert, par exemple, résulte du mélange du jaune et du bleu, mais elles ont dans la perception, une simplicité dont Locke se contente. Sans doute, pour Leibniz, il ne saurait y avoir de simplicité réelle, là où une analyse rationnelle ou scientifique est possible et l'apparence contraire est une illusion

produite par la confusion de nos idées ; mais il sait que Locke ne dépasse pas ici cette illusion et que ce serait se méprendre que de la lui reprocher. C'est une règle générale que l'on n'observe peut-être pas toujours assez, en lisant Locke, de ne donner aux mots que la signification qu'il pourrait lui-même leur donner : celle fournie par l'observation. Cette précaution gardée, on trouvera qu'il a mis tant de prudence dans ses recherches sur l'entendement, qu'il ne s'est guère trompé. Ses contradicteurs l'ont presque toujours mal entendu, ou bien, ils l'ont critiqué de parti pris, c'est-à-dire parce qu'ils ne pouvaient accorder leurs propres opinions, ordinairement des opinions métaphysiques, avec sa doctrine. Ce fut le cas de Lowde et de tous ceux dont nous parlerons plus loin, celui de Leibniz lui-même, non dans le détail de l'interprétation, (on vient de voir qu'il sait y être fidèle), mais dans la conception générale des *Nouveaux Essais*. (On ne peut lui en faire un véritable reproche, son livre étant une œuvre originale, bien plus qu'un commentaire critique.)

La façon décousue dont l'*Essai* a été écrit et, dit-on, composé fait qu'on le lit peu, comme le remarquait déjà Dugald Stewart, et qu'on le comprend mal. Locke n'y a-t-il pas introduit beaucoup de paragraphes inutiles ou peu intéressants ? Il est vrai que ce livre contient l'esquisse d'une logique, d'une psychologie (dont on retrouve plus d'un lambeau dans nos manuels), une analyse de nos idées morales, les germes d'une philosophie positive de la nature, d'une épistomologie, d'une critique de la connaissance et même quelques thèses de métaphysique dogmatique. Ce sont des éléments assez disparates. Les interprètes de Locke le lui ont souvent reproché (Vid., ex. gr. : E. GRIM., p. 349). Enfin, en exposant ses idées, Locke se montre préoccupé de les faire prévaloir sur celles des autres philosophes, particulièrement des scolastiques et des cartésiens ; ce souci l'entraîne, sinon toujours à des attaques directes, du moins à des digressions ou à des

développements plus détaillés qu'il ne semble nécessaire. Aussi, tout en convenant que l'*Essai* n'eût rien gagné à être disposé suivant le plan des livres d'enseignement, on a coutume de dire que la doctrine en est présentée d'une façon trop analytique et trop peu méthodique, pour qu'il n'en résulte pas quelque confusion. Locke a lui-même donné les mains à ces critiques. Mais il n'eût pas concédé que son ouvrage contint beaucoup de développements superflus. (Vid. l'*Epître au Lecteur*, et *Lk. à Moly.*, 20 septembre 1692, *Moly. à Lk.*, 22 décembre 1692). Parce qu'« une même notion a plusieurs rapports », comme il dit, il est arrivé à tous les philosophes et à tous les interprètes de Locke, qui ont tenté d'exposer sa doctrine suivant un plan personnel, de parler plusieurs fois des mêmes choses.

On peut remarquer aussi qu'il parle presque toujours deux ou trois fois dans un même chapitre, de ce qui en fait l'objet. S'agit-il des modes mixtes (II, XXII), il indiquera d'abord (2-3) d'une façon historique comment nous en acquérons l'idée ; puis (9), il répète la même chose d'une façon doctrinale, en numérotant les « moyens » par lesquels nous obtenons ces idées et en donnant des exemples. Dans le chapitre suivant (des Substances), il explique une première fois (6-8) comment nous formons ces idées complexes, il le répète (9, 11, 14) avec de nouveaux exemples, il complique la question de la distinction des qualités premières et secondes, et de digressions sur la connaissance que nous pouvons avoir des substances spirituelles. Ainsi, après avoir donné au lecteur une première idée du sujet, il précise ce qu'il en faut dire, en montre les divers aspects et les conséquences. Locke ne renonça jamais à cette manière d'écrire. Son chapitre de l'Identité, celui de l'Association des idées, sont conduits de la même manière « historique », comme le dit l'auteur (*Conduct of, H. U.*) : quelques définitions tirées de l'observation sont d'abord posées dans le premier ou les premiers

paragraphes, puis, illustrées par quelques observations nouvelles, elles sont affirmées de nouveau vers le milieu du chapitre avec plus de précision ; elles peuvent servir alors à expliquer d'autres exemples, à résoudre des difficultés réelles ou feintes, à réfuter les opinions mal fondées, qui ont cours sur le même objet. Aussi ne semble-t-il pas que seules les occupations de Locke, ses voyages, l'intermittence de ses instants de loisir et de bonne santé, expliquent les longueurs, les répétitions dans l'*Essai*. Ne s'expliquent-elles pas plus aisément par la méthode historique et descriptive de l'auteur, et par son intention d'exposer ou mieux d'enseigner sa doctrine, non point aux esprits accoutumés aux spéculations, mais « au plus grand nombre possible de lecteurs » ?

Il suit de là que, pour bien comprendre l'*Essai*, au lieu de prendre avec le texte, plein, dit-on, d'incohérences et d'inutilités, une trop grande liberté, le mieux est d'en suivre patiemment les méandres. Alors, au lieu de se heurter à chaque pas à des redites fastidieuses, à des contradictions naïves, on retrouvera dans chaque détail, l'inspiration générale de cette architecture compliquée qui est celle de toute entreprise baconienne.

Nous croyons donc devoir reproduire la doctrine de l'*Essai*, avec une certaine fidélité au texte, en donnant une attention particulière aux points attaqués par la plupart des interprètes de Locke.

§ 26. — CONTRE LES IDÉES INNÉES.

En attaquant les idées innées, Locke n'exposait pas une partie de sa doctrine. Aussi lorsqu'il fit paraître dans la Bibliothèque Universelle, un abrégé de l'*Essai*, il laissa de côté tout le premier livre (vid., Début de l'*Extrait* ap., *Bib. Univ.*, janv. 1688). L'intérêt de cette vigoureuse polémique est de débarrasser le lecteur d'un préjugé fort répandu (I, I, 1), de faire subir à son esprit une sorte de

purification, et aussi, en renversant une idole des plus célèbres et des plus vénérées, de montrer ce que peut un esprit indépendant et déterminé.

Pour Locke, toute idée ou tout principe qui se trouve pour la première fois dans l'entendement, doit être connu, c'est-à-dire présent à la conscience et non pas seulement susceptible de le devenir par l'expérience ou la réflexion ; on ne peut assurer qu'une certaine proposition soit dans l'esprit, lorsque l'esprit ne l'a point encore aperçue (I, I, 5). C'est le pivot de toute la controverse.

Les principes ou les idées que nous avons connus, peuvent rester dans l'entendement à l'état inconscient, en réserve, pour ainsi dire, dans la mémoire (I, III, 21, 2^e édition). Lorsque, par la réminiscence, ils nous redeviennent présents, nous avons conscience qu'ils ne le sont pas pour la première fois. De sorte que : « toute idée que l'esprit n'a jamais aperçue n'a jamais été dans l'esprit ; et toute idée qui est dans l'esprit est, ou une perception actuelle, ou bien, ayant été actuellement perçue, elle est en telle sorte dans l'esprit, qu'elle peut redevenir une perception actuelle par le moyen de la mémoire » (*Id.*, *ibid.* ¹).

Cela est vrai de toutes les idées sans exception. Pour réfuter l'hypothèse des idées innées, il suffira donc de montrer qu'elles ne sont pas dans l'esprit de tous les hommes, ni à toutes les époques de leur vie. Comme d'ailleurs tout principe, soit de spéculation, soit de pratique, suppose quelque idée (I, III, 20), il se trouvera établi en même temps qu'il n'y a pas de principes innés. Il était naturel que Locke admit qu'il n'y a point d'idée dans l'esprit qui ne soit ou n'ait été présente à la cons-

¹ Il ne paraît pas très juste, du moins envers Lk., de dire comme Fraser, *Lk.*, p. 117 : « The truth is that Lk. nor those who advocated innate elements in human knowledge expressed their meaning definitely enough ». La définition de l'innéité est constamment indiquée ou rappelée par Lk., et particulièrement I, I, 5.

science, car il ne fait appel, on le sait, dans son enquête sur l'entendement humain, qu'aux données de l'expérience ; il examine, comme en une physiologie de l'esprit, les phénomènes qui s'y passent ; il ne peut donc parler que de ceux qui sont ou qui ont été « actuellement connus ¹ ».

En ce sens, qui devait être celui de Locke, il est facile de démontrer qu'il n'y a pas d'idées innées. En effet, elles devraient se trouver chez tous les hommes ².

Or, elles ne sont pas connues des enfants, des idiots, des sauvages (I, I, 5), chez qui elles devraient paraître avec le plus d'éclat, puisque l'éducation, ni la science ne peuvent, dans ces esprits, entrer en concours avec elles (I, I, 27).

On répond qu'elles sont connues de tous les hommes, dès qu'ils commencent à faire usage de leur raison. Mais cela ne peut signifier que deux choses : ou bien que les idées et principes innés sont chronologiquement les premiers aperçus par l'esprit, ou bien que c'est l'usage de la raison qui nous les fait découvrir et connaître avec certitude. Ces deux affirmations sont fausses et, de plus, ne prouveraient pas la thèse innéiste. (I, I, 8, 10, 11 ; (I, I, 19-20). La première, parce que beaucoup de propositions particulières et d'idées sensibles sont connues avant celles que l'on voudrait faire passer pour innées (ex. gr. que 2 et 2 font 4 ; que le rouge n'est pas le bleu). Et l'on ne saurait dire qu'elles sont reçues comme des conséquences des principes universels, puisqu'elles se trouvent, ainsi que les idées sensibles qu'elles contien-

¹ Leibniz fait dire une sottise à Philalèthe, quand il lui fait prétendre que « nous nous apercevons toujours de toutes les vérités qui sont dans notre âme ». *N. E.*, I., 5. Cela n'est pas dans Locke, mais bien « qu'une connaissance peut être en nous cachée par la mémoire ».

² La réciproque n'est pas vraie : on ne peut considérer une idée comme innée, parce qu'elle se trouve chez tous les hommes. Cf. I, I, 3 : *Que le consentement universel ne prouve rien.*

nent, dans l'esprit de beaucoup de gens qui n'ont encore, et n'auront peut-être jamais, aucune connaissance des principes universels, ni des notions qu'ils renferment. D'ailleurs, de ce que certains principes sont chronologiquement les premiers connus, on ne pourrait pas conclure qu'ils sont innés (I, 1, 14) ; « par quelle règle de logique peut-on conclure qu'une certaine maxime a été imprimée originairement dans l'âme, aussitôt que l'âme a commencé d'exister, de ce qu'on vient à s'apercevoir de cette maxime et à l'approuver, dès qu'une certaine faculté de l'âme, qui est appliquée à tout autre chose, vient à se déployer » ?

Quant à la seconde affirmation : comment l'usage de la raison serait-il nécessaire pour découvrir ce que la nature ou la Providence a mis elle-même dans l'esprit ? On ne peut soutenir que les vérités innées sont connues discursivement, puisqu'on y consent dès qu'on les entend prononcer. Mais, si cette évidence immédiate prouvait qu'elles sont innées, il faudrait l'admettre aussi de toutes les propositions auxquelles on donne son consentement, dès qu'on en comprend les termes : c'est, par exemple, le cas pour toutes les vérités algébriques et géométriques. Les raisonnements les plus compliqués ne se composent que de séries d'intuitions toutes également évidentes et certaines : si l'une est innée parce qu'elle est évidente, toutes le sont¹. (Leibniz admettra cette conclusion. *N. E.*, I, 1, 24-25.)

Le fait que les prétendues propositions innées ne peuvent être connues qu'après avoir été proposées, prouve

¹ Dans I, 1, 10, où Lk. montre qu'il est faux que la raison découvre ces principes, il dit, sans parler de l'intuition ni de la démonstration : « J'aurai bientôt occasion de parler d'une manière plus précise du consentement qu'on donne à certaines propositions dès qu'on les entend prononcer. » C'est liv. IV, ch. II, qu'il en reparlera. Lk. juge l'hypothèse qu'il combat d'après les principes de logique qu'il a arrêtés, comme il définit les idées innées à son propre point de vue, celui de l'expérience, sans s'accommoder davantage aux vues de ceux qu'il veut réfuter.

qu'elles ne sont pas réellement innées, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas toujours été dans l'esprit (I, I, 21). Les idées qui en constituent les termes, entrent dans l'entendement, au moment où nous comprenons les mots qui les expriment. Nous avons alors la persuasion que nous apprenons quelque chose de nouveau (I, I, 23).

On peut d'ailleurs expliquer dans une certaine mesure comment nous arrivons à la connaissance des vérités générales, et celles qu'on veut faire passer pour innées ne diffèrent en rien des autres, ainsi qu'il vient d'être dit (I, I, 15). « D'abord les sens remplissent notre esprit de diverses idées, qu'il n'avait point; et l'esprit, se rendant peu à peu ces idées familières, les place dans la mémoire et leur donne des noms. Ensuite, il vient à se représenter d'autres idées qu'il abstrait de celles-là et il apprend l'usage des noms généraux. De cette manière, l'esprit prépare des matériaux d'idées et de paroles, sur lesquels il exerce sa faculté de raisonner ¹. »

Les arguments apportés contre les principes de spéculation, valent également contre les principes de pratique. Le consentement universel existe encore moins relativement à ces derniers, que relativement à des vérités comme « toute chose est ce qu'elle est » (I, II, 1); les mœurs des peuples sauvages, et même civilisés, le montrent assez (I, II, 9, 14). Comme les principes de spéculation, ceux de pratique, s'ils peuvent avoir une évidence intuitive, ont du moins besoin d'être proposés pour être connus (I, II, 14-17). Il faut en général les prouver (*Ibid.*, 4), et les fondements sur lesquels les établissent les philosophes, sont très divers (*Ibid.*, 5). La conscience, c'est-à-dire l'ensemble des jugements que nous portons sur la qualité morale des actions humaines, participe aux diversités de

¹ Cette explication sommaire résume les principaux problèmes que résoudra l'*Essai* : formation et expression des idées générales, usage de la raison. Comme elle paraît conforme à l'enseignement traditionnel, Lk. pense que le lecteur peut provisoirement s'en contenter.

la race, de l'éducation, du siècle de chaque individu (*Ibid.*, 8). Si l'on objecte que la vertu, comme la vérité, est innée parce qu'elle est universellement estimée, cela n'est pas décisif ; il y a quelque autre raison de l'amour qu'elle inspire : « La vertu est généralement approuvée, non pas à cause qu'elle est innée, mais parce qu'elle est utile » (I, II, 6). Enfin, il se peut que la bienséance se joigne à l'intérêt, pour porter certaines gens à donner une approbation extérieure à la vertu.

Nous acquérons les principes de pratique, comme les autres, au fur et à mesure que l'expérience nous les révèle, or, ici, l'expérience est surtout l'éducation. Locke ne laisse pas échapper cette occasion de montrer le danger du respect aveugle pour l'autorité, fût-ce celle des maîtres, des parents, de la tradition nationale ou religieuse (I, II, 22) : « Ceux qui ont soin de donner, comme ils parlent, de bons principes à leurs enfants (il y en a peu qui n'aient fait provision pour eux-mêmes de ces sortes de principes, qu'ils regardent comme autant d'articles de foi), leur inspirent les sentiments qu'ils veulent leur faire retenir et professer durant tout le cours de leur vie. Et les esprits des enfants étant alors sans connaissance et indifférents à toutes sortes d'opinions, reçoivent les vérités qu'on veut leur donner, semblables à du papier blanc sur lequel on écrit tels caractères qu'on veut. » A mesure qu'ils avancent en âge, ils sont confirmés dans ces opinions, soit par la contrainte, soit par l'autorité de ceux dont la sagesse, la science et la piété leur sont en singulière recommandation. Aussi, ne faut-il pas s'étonner qu'il y ait dans le monde tant de principes de pratique contradictoires ; combien n'ont peut-être pour origine que « la superstition d'une nourrice ou l'autorité d'une vieille femme » !

§ 27. — L'ÂME PENSE-T-ELLE TOUJOURS ?

La question des idées innées se présente chez Descartes, sous un aspect particulier et, sous cet aspect, Locke l'attaque encore dans un passage du second livre (II, I, 9-20), qui aurait fort bien pu être rattaché au premier. La thèse cartésienne que l'âme pense toujours, bien qu'elle ne s'en aperçoive pas, ou qu'elle ne garde pas le souvenir de ses pensées, apporterait, si elle pouvait être établie, un grand secours à celle de l'innéité. Le principal argument de Locke est, en effet, que « si les mots être dans l'entendement » signifient quelque chose, c'est être *pensé*, c'est-à-dire être perçu, puisque « avoir des idées et percevoir sont la même chose » (II, I, 9). Il importe donc de combattre cette assertion que l'âme pense toujours. Locke s'exprime parfois comme s'il croyait que, dans la mémoire, les idées se trouvaient conservées sans être perçues. Mais c'est seulement pour se conformer à l'usage, qu'il parle de ces « peintures dormantes » qui peuvent être « tirées de leur cachette » (II, x, 7-8). En vérité, dire qu'il y a des idées en réserve dans la mémoire, signifie simplement que nous avons la faculté de faire revivre en nous certaines perceptions, qui seront alors accompagnées du sentiment que nous les avons eues déjà ¹. Une théorie physiologique de la mémoire, complèterait assez bien la pensée de Locke : l'idée comme phénomène mental s'évanouit avec la conscience ; mais les conditions physiologiques de sa perception se conservent, et, sous l'action d'une cause quelconque qui les complète, ces conditions peuvent déterminer de nouveau la perception de l'idée. Ce n'est que pour la commodité du langage, que l'on peut employer l'expression conservation des idées, ou se permettre des

¹ C'est dans la 2^e édition que Lk. a ajouté le texte auquel nous faisons allusion. II, x, 7. Il éclaircit son opinion primitive sans la modifier. A cette condition seulement nous citerons une ou deux fois, en le faisant remarquer, des additions à la première édition.

métaphores qui indiquent que l'idée elle-même est conservée. En réalité, pour Locke, l'idée n'existe plus dès qu'elle n'est pas perçue ; l'esprit, dit-il, d'une façon peu claire, garde seulement la faculté de la rappeler et de la reconnaître. On ne peut affirmer que Locke ait songé à expliquer la mémoire par un *processus* physiologique ; il se peut bien qu'il ait eu le sentiment qu'une semblable explication était nécessaire ¹ ; mais il ne croyait pas l'anatomie ni la physiologie assez perfectibles, pour entreprendre de découvrir par elles ce secret. Il ne parlera donc pas en physicien.

Cette proposition, que l'âme pense toujours, n'est pas évidente par elle-même ², il faudrait la prouver. Or, il s'agit d'un fait. L'expérience seule peut être invoquée (II, I, 10). Mais elle ne peut fournir ici de renseignements positifs, alors que cependant nous n'avons d'aucune chose une expérience aussi aisée ni aussi immédiate, que de notre pensée. En effet, même si l'on prend pour accordé que toute pensée est perçue, il se peut que nous ayons, en dormant, des pensées qui ne laissent aucune trace dans la mémoire. Comment affirmer alors que notre sommeil a été sans rêves ³ ? Tout ce que l'on peut dire, c'est que l'hypothèse cartésienne est toute gratuite et peu vraisemblable (II, I, 13-14). Ces pensées totalement disparues ne seraient pas rattachées au reste de notre vie

¹ Il recourt, avec prudence il est vrai, à une théorie physiologique pour expliquer l'association des idées.

² FRASER, E. : I, p. 129, écrit à propos de l'expression *self-evident proposition* employée par Locke : « Another recognition of self-evident propositions, while all intellectual innateness is argued against. » On ne comprend pas bien pourquoi Lk. ne pourrait pas parler de ces propositions (auxquelles on donne son consentement dès qu'on les entend). Il ne nie aucunement qu'il y en ait de telles ; mais il nie que l'on puisse dire que, parce qu'elles sont *self-evident*, elles sont innées.

³ L'observation des personnes endormies et l'hypnotisme fournissent l'*experimentum crucis* réclamé par Lk. ; s'ils ne prouvent pas que l'âme pense toujours, ils prouvent qu'elle ne se rappelle pas toujours ses rêves. D'ailleurs, Lk. ne nie pas le fait, mais seulement que l'on en soit assuré.

intérieure et nous aurions eu autant de « moi » empiriques, que de songes sans mémoires (II, I, 12). D'ailleurs quelle utilité auraient ces songes ? Ce que la mémoire ne retient pas ne sert pas au progrès de l'esprit, or, la nature ne fait rien en vain (II, I, 15). Enfin, si l'homme endormi n'a point de perception, les idées qu'il a, s'il en a, ne peuvent lui venir ni par sensation, ni par réflexion. Cela s'accorde bien avec ce que l'on dit que l'âme, dans le sommeil, est plus séparée du corps que pendant la veille, et qu'elle a des idées innées ; mais cela aboutit à une conséquence fort étrange : « que l'âme se rappelle des choses que l'homme ne se rappelle pas » (II, I, 17).

Si l'on tient à cette hypothèse, c'est pour en confirmer une autre, qui manque tout autant de preuves : que la pensée est l'essence de l'âme. Le « je pense, donc je suis » nous fait bien connaître que l'âme est capable de penser, mais non qu'elle doive penser toujours et que ce soit là toute son essence ; ce n'est, pourrait-on dire, que l'essence du moi perçu dans son acte, la pensée ; mais de cette expérience, on ne peut rien conclure concernant l'essence métaphysique du moi, non plus que du mouvement d'un corps, on ne pourrait conclure qu'il doit se mouvoir toujours (II, I, 10). L'observation nous inviterait plutôt à former sur l'essence de l'âme une hypothèse contraire à celle de Descartes : nous ne donnons pas toujours à nos idées le même degré d'attention : nous observons en nous différents états où se trouve l'âme lorsqu'elle pense, dans lesquels l'attention n'a pas la même intensité (II, XIX) ; on peut les appeler : la contention d'esprit (*Ibid.*, 1) ou étude ; la rêverie, « lorsque l'idée flotte pour ainsi dire dans l'esprit » ; le songe, « manière de penser faible et sans liaison » ; enfin le sommeil profond qui « ferme entièrement la scène et met fin à toute apparence ». Nos propres observations « nous conduisent jusque là sans peine ». Si l'on doit, en formant une hypothèse, tenir compte des suggestions de l'expérience, celle que

nous devons former est que l'âme cesse de penser, à tout le moins, que l'intensité de la pensée varie et que par conséquent, « la pensée est l'action, non l'essence de l'âme », car, si l'action est susceptible de degrés, « les essences des choses ne sauraient être sujettes à une telle variation ».

§ 28. — LES ADVERSAIRES DE LOCKE.

C'est une question devenue traditionnelle, de savoir contre qui est dirigée l'attaque des idées innées.

Il n'est pas douteux que Locke ait été guidé dans le livre I de l'*Essai*, comme dans tant d'autres passages de son ouvrage, par une intention pratique autant que spéculative. Mais, si le zèle pour la liberté de la pensée ni les exigences de sa propre doctrine, n'expliquent suffisamment, au point de vue historique, qu'il ait précisément choisi, comme pour faire un exemple, ce préjugé des idées innées, chez qui l'a-t-il rencontré ? Il savait que certains partisans de cette doctrine, ne professaient autre chose, sinon que l'âme a la capacité ou la faculté de connaître les vérités innées, comme toutes les autres. « De sorte que cette grande question se réduit uniquement à dire... qu'ils parlent très improprement. » On n'a pas manqué de remarquer que personne n'avait soutenu la doctrine attaquée par Locke. S'il n'a voulu que signaler un abus de langage, nuisible surtout par ses conséquences, n'a-t-il pas dû viser surtout ceux qui d'ordinaire le commettaient, les scolastiques ? Par ce terme, on désigne ici tous les théologiens et les ministres, qui n'avaient pas eu assez de vigueur pour secouer les préjugés de l'enseignement officiel. Molyneux félicitait Locke d'avoir converti les prédicateurs à son opinion : « Que l'on entende déjà votre doctrine du haut de la chaire, c'est encore bien plus remarquable. Celui qui, il y a seulement dix ans, aurait prêché que l'idée de Dieu n'est pas innée, aurait certainement fait l'effet d'un athée. » (26 sept. 1696). Il

ne faut pas attribuer cette remarque, uniquement à l'amitié enthousiaste de Molyneux ; car, si des théologiens comme Parker ou Culverwell avaient avant Locke combattu l'innéisme, leurs opinions n'étaient certainement pas celles qui prévalaient dans la masse du clergé. Cependant, comme le remarquent Stillingfleet et Serjeant, la doctrine scolastique est au fond conforme à celle de Locke : l'expression d'idées innées y est fort impropre, puisque le contenu de toutes nos pensées nous est fourni par l'expérience sensible ou l'introspection ; seule leur forme vient *ex parte ingenii*. « Notre âme, dit Bossuet, a en elle-même... des règles de raison et un art de tirer des conséquences. »

Si les scolastiques ne commettaient qu'un abus de mots, d'autres philosophes n'enseignaient-ils pas une doctrine contraire à celles de l'Ecole et de Locke ? Les platoniciens de Cambridge, ceux du moins qui suivaient fidèlement l'enseignement de More et de Cudworth, étaient vraiment innéistes : non seulement les facultés de l'esprit, mais les représentations positives se développaient dans l'âme selon la volonté de Dieu ; ils ne reculaient même pas devant la conséquence étrange de leur principe, nettement dégagée par Locke : « Il faut que toutes les vérités soient innées ou qu'elles viennent toutes d'ailleurs » (*E*, I, I, 5). N'est-ce pas d'ailleurs le fidèle disciple de More, John Norris, qui s'est le premier insurgé contre l'empirisme de Locke ? On peut objecter que le seul philosophe nommé dans l'*Essai* (Herbert de Cherbuy) n'est guère cambridgien, que Parker¹ et Culverwell sont plutôt des alliés que des adversaires de Locke ; le second, surtout, combat les idées innées par des arguments que l'*Essai* semble reproduire² : Culverwell demande qu'on lui montre un catalogue des idées que nous apportons en

¹ Vid. CH. DE RÉMUSAT : *Hist. de la Ph. en Angleterre*, etc., II, p. 124 ; HERTLING : p. 287.

² Vid. *The Light of nature*, pp. 91 et 99, 109, 132, puis passim.

naissant : ce sont, dit-on, les principes les plus généraux de la logique, des mathématiques, de la métaphysique. Mais, reprend-il, depuis quand connaissez-vous ces principes ? Est-ce depuis votre enfance ? Les a-t-on bercés avec vous quand vous dormiez ? Et pensiez-vous alors que le tout est plus grand que la partie, que rien ne peut être et n'être pas en même temps, etc... ? Si une idée était innée, ce devrait être celle de Dieu. Mais nous ne connaissons le Créateur que par les créatures. Saint Paul, pour convertir les Gentils, ne les invite pas à chercher Dieu en eux-mêmes, il le leur montre dans le miroir de la création. Culverwell se range expressément à l'opinion de Herbert (*Light of Nat.*, p. 130) et donne raison à Aristote contre Platon ; le Stagirite n'antidate pas la connaissance humaine, il ne rappelle pas les faits et gestes de l'âme avant la naissance, il lui ouvre simplement les cinq portes des sens, par où entrent les représentations des choses. Quand il y aurait lieu d'éloigner Culverwell de l'Ecole de Cambridge pour des opinions comme celles-là, il resterait cependant que Locke a pu viser les membres plus orthodoxes de cette Ecole, Cudworth et More, par exemple. Mais Culverwell s'exprime parfois, dans sa *Lumière de la Nature*, comme un innéiste : précisément, avant de se montrer empiriste, il affirme que sur l'esprit de l'homme sont imprimés et gravés certains caractères indélébiles, certaines notions premières et « alphabétiques », par l'assemblage desquelles il peut déchiffrer la loi de la nature ¹. Cette phrase rappelle même l'*alphabet des connaissances humaines*, de Leibniz. Elle s'accorde en tous cas fort mal avec les passages qui suivent, sur l'origine expérimentale de toutes nos idées. Cependant, il ne faut peut-être pas tenir rigueur à Culverwell de quelques expressions impru-

¹ « There are stamped and printed upon the being of man some clear and indeleble principles, some first and alphabetical notions by putting together of wich, it can spell out the law of nature. » *Op. cit.*, p. 81.

dentes. Mieux vaut alléguer contre ceux qui veulent que Locke n'ait pas, ou fort peu, attaqué les cambridgiens, la remarque, faite par M. de Hertling lui-même : Cudworth et More ont eu, sur les idées innées, les mêmes opinions que Descartes et ses disciples ¹. Or, il est très certain que la thèse cartésienne est incompatible avec celle de Locke, et l'on peut établir avec une certitude presque égale, qu'elle était visée dans l'*Essai*.

D'abord Locke, comme la plupart de ses compatriotes, tout en admirant Descartes, son vrai maître, l'attaque aussi souvent qu'il le peut. Il s'en prend surtout aux affirmations que sa propre méthode ne soutient pas, aux propositions un peu arbitraires, données pour des vérités absolues, par exemple, la doctrine du plein, qui n'est pas plus plausible en physique que celle du vide et qui choque l'imagination ; la négation de l'âme des bêtes, démentie par l'expérience et qui dénote une conception *a priori* de la science de la nature ; la preuve de l'existence de Dieu par l'idée du parfait, qui enveloppe la confusion dogmatique de l'intelligible avec le réel ; la thèse que l'essence des corps consiste dans l'étendue, étrangement justifiée chez Descartes (*Principes*), par un examen de l'idée des corps, d'où résulte tout le contraire ; enfin, ce qui importe le plus ici, l'affirmation que l'âme pense toujours. Locke la réfute avec un grand soin, car elle est le plus ferme soutien de la doctrine des idées innées. Si l'on admet que Descartes soit combattu lorsqu'il s'agit de la continuité de la pensée, on doit admettre qu'il l'est aussi quand il s'agit de l'innéité.

La question de l'innéité était de celles que les philo-

¹ « Was aber die beiden Häupter der Sch. v. C. betrifft so ist die Meinung, dass sie die Lehre von den angeborenen Ideen in einem andern Sinne vertreten hätten als die Schule des Cartesius und dieser selbst vollkommen unbegründet, wie eine Vergleichung der bezüglicher Aeusserungen erkennen lässt. » (HERT. : *Ibid.*)

sophes avaient coutume d'agiter¹. Non seulement elle occupait une certaine place dans l'enseignement, mais Culverwell, Hobbes, Samuel Parker l'avaient remise à l'ordre du jour. A leur empirisme, Antoine le Grand opposait précisément la doctrine de Descartes, dans une *Apologie* de son maître² (1679). Mais il faut surtout rappeler que, dès ses études à Oxford, Locke avait soigneusement étudié Descartes, tantôt le suivant, tantôt se séparant de lui pour se rapprocher des opinions ordinaires.

Enfin, c'est là le principal, la doctrine des *Principes* et des *Méditations* est réellement différente de celle de l'*Essai*. Beaucoup de critiques de Locke ont perdu de vue cette différence ; ils voient dans ce fait que Locke admet dans l'esprit un fondement *a priori* de la connaissance, qu'il appelle, comme Descartes ou Leibniz, « la lumière naturelle » (*light of nature*); un accord avec ses prétendus adversaires. Leibniz n'a-t-il pas écrit qu'il croyait le sentiment de Locke conforme au sien et... au sentiment commun ? (Avant-Propos des *N. E.*) Locke s'est déclaré d'accord avec ceux qui écrivaient contre lui, notamment avec le cambridgien Norris³. Ces témoignages ne semblent pas très convaincants : il est étrange de voir Leibniz d'accord non seulement avec Locke, mais avec tout le monde (les cartésiens et les scolastiques). Il ne l'est pas moins de voir Locke s'associer à Lee, un scolastique, en

¹ HERTLING en fait la remarque. *Op. cit.*, p. 291. Cf. Dr. FRITZ v. ROSE, *Berner studien*, XXXI : *Die Lehre v. den eingeb. Id. bei Desc. u. Lk.*; mais cette courte étude est peut-être moins précise que celle de Hert. et n'y ajoute pas grand'chose sur les antécédents de la question ni sur la doctrine de Descartes; rien sur celle de Lk.

² Dirigée contre Parker. C'est surtout entre 1670 et 1680 que le zèle de le Grand pour le cartésianisme se donne carrière : *Philosophia veritèrum mente R. des C. breviter digesta*, Lond., 1670; *Institutio philosophiæ secundum principia R. D.*, 1672; *Historia naturæ*, 1680.

³ Dans une lettre à Ant. Collins (1704) : « At last they state the question as to leave no contradiction in it to my *Essay*; as you observed in Mr Lee and Mr. Norris in his late treatise ». Il s'agit de la *Theory of the Ideal and intelligible World*, rééditée en 1704.

même temps qu'à Norris. On peut douter de la sincérité de Leibniz, qui n'attachait peut-être à cette phrase de son Avant-Propos que la valeur d'une précaution oratoire ou d'un témoignage de courtoisie ; en tous cas, il n'a pas jugé superflu après cet accord partiel, le livre I des *Nouveaux Essais*. On ne peut aucunement douter de la sincérité de Locke, s'adressant à son jeune ami Collins. Mais il faut remarquer que, pour se mettre d'accord avec l'*Essai*, ses critiques torturent l'expression de leur pensée (*they so draw and twist their improper way of speaking*, Lettre à Collins), et aussi que Locke, à cette époque, était décidé à considérer un peu *grosso modo* les questions de spéculation ; il se croit suffisamment compris et suivi par son fidèle disciple, Anthony Collins, il le loue même de ne pas s'attacher aux détails (*You have a comprehensive Knowledge of it (l'Essai) and do not stick in the incidents as I find many people do (Ibid.)*). Bien plus, cette lettre de Locke prouve qu'il s'est un jour senti en désaccord avec les scolastiques et les cambridgiens et, par conséquent, avec Descartes. Ne faudra-t-il pas dater ce sentiment, non des attaques de Norris et de Lee, mais d'avant la publication de l'*Essai*, si l'on montre que la doctrine de cet ouvrage est incompatible avec l'innéisme cartésien ?

Qu'est-ce, pour Descartes, qu'une idée innée ? D'après certains textes, ce ne serait qu'une faculté ou une disposition de l'âme, à former certaines représentations avec le concours de l'expérience. Ainsi dans la réponse à Régius : « Je n'ai jamais dit ni pensé que l'esprit ait des idées innées en un autre sens, si ce n'est qu'il a des facultés pour penser ces idées ¹. » Si Descartes s'était toujours exprimé ainsi, dit-on ², il eût évité bien des objections, Locke, entre autres, l'aurait mieux compris ; tandis que la doctrine cartésienne de l'innéité, selon un mot souvent cité de

¹ Cf. Rep. aux VI^e object. sur la 2^e Médit. et aux V^e sur la 3^e.

² THILLY : *Locke's relation to Desc. Philos. Rev.* 1900, p. 604.

Reid, « a été généralement mal entendue, et par personne plus mal que par Locke¹ ». On ne remarque peut-être pas assez que si, de l'avis de tous, l'expérience sensible est nécessaire pour que nous ayons une représentation quelconque, son concours n'a pas, dans tous les cas, la même signification. Ainsi, parmi nos idées (au sens de Locke), il faut placer celles que, par la réflexion, nous nous faisons des opérations de l'esprit. Pour celles-ci, l'expérience est nécessaire comme cause déterminante ou comme occasion de leur apparition dans la conscience ; mais elle n'en fournit ni la forme, ni la matière ; c'est sans doute ce qui faisait dire à Leibniz, qu'il était dans le fond d'accord avec Locke, parce que celui-ci prenait la réflexion pour la source de certaines idées². Les données de la réflexion constituent notre représentation du *Cogito* ; il va de soi qu'elles sont innées, de l'avis même de Locke, bien qu'il trouve impropre cette expression, car des idées acquises par réflexion sont tout de même acquises. Mais peut-être ne sont-elles pas les seules idées innées. A quel signe reconnaîtra-t-on cette sorte d'idées ? A ce qu'elles sont ni adventices, ni factices ; c'est à cela que reviennent toutes les explications de Descartes. Nous possédons une idée, celle de Dieu, plus riche de réalité qu'aucune autre : plus que le *Cogito* qui est fini et, *a fortiori*, plus que nos représentations du monde extérieur. Elle ne vient donc pas de l'expérience sensible. Est-ce une fiction de l'esprit ? Non, puisque nous ne pouvons rien y ajouter, ni rien en retrancher, mais seulement la rendre, en y pensant davantage, plus distincte et plus expresse. Il reste qu'elle soit en nous comme la marque de notre origine divine. Les

¹ *Works*, I, p. 273 ; c'est aussi l'opinion de GRIMM : *Descartes Lehre v. d. Angeb. Ideen*, 1873, et *Zur Gesch. d. Erk. Probl.*, 1890.

² M. LYON, dans *Enseign. et Relig.*, p. 143, affirme avec raison que le désaccord de Leibniz et de Lk. est réel, parce qu'il n'y a pas pour le second d'idées inconscientes ou virtuelles. Il faut ajouter que le texte très précis des *N. E.* est limitatif : « sur ce point », dit Leibniz, c'est-à-dire la double source des idées.

idées de cause et de substance ne nous viennent pas non plus de la sensation : l'expérience nous fournit l'occasion de les penser, mais elle ne nous en donne pas le contenu positif ; au contraire, ces idées nous servent à interpréter l'expérience : bien que les apparences d'un morceau de cire changent quand on le fait fondre, nous affirmons que c'est toujours la même cire ; le changement des qualités serait inconcevable pour nous, si nous ne le rapportions à quelque chose d'immuable. L'idée de cause n'est pas moins nécessaire que celle de substance, pour rendre l'expérience intelligible et nous faire connaître la nature des choses.

Les principes innés que Descartes renonce à énumérer, se distinguent par les mêmes caractères que les idées innées : mais tandis que celles-ci représentent des choses ou des attributs, ils ne représentent rien qui existe en dehors de l'esprit ; il est donc évident qu'ils ne viennent pas de l'expérience. D'ailleurs, ils servent de fondement aux sciences ou plus généralement à toutes nos pensées claires et distinctes ; ils s'imposent à l'esprit ; donc ils ne sont pas formés « arbitrairement » par lui ; ils s'y trouvent dès qu'il commence à exister, c'est-à-dire dès qu'il commence à penser. C'est ici qu'apparaît dans la doctrine de Descartes, la difficulté contre laquelle sont principalement dirigés les efforts de Locke : penser, c'est être conscient d'après les textes, que tout lecteur de Descartes pouvait connaître. Locke trouvait dans les *Principes* : « Par penser j'entends tout ce qui se fait en nous, de telle sorte que nous l'*apercevons immédiatement*. » (C'est presque littéralement la définition de l'idée donnée dans l'*Essai*.) Peut-être Locke a-t-il lu la même chose dans les réponses aux objections (Vid. *Rationes Dei*, II objections, Def. I ; Resp. ad II object. Def. II). Il prenait pour accordé que nous avons des idées de tout ce qui se passe dans l'âme, toutes nos pensées devaient être « perçues » ; on ne conçoit pas une idée, c'est-à-dire une représentation, qui ne serait pas représentée à l'esprit.

Or, nous n'avons pas continuellement conscience de toutes nos idées. Descartes avait donné à ce fait plus d'attention que personne. Il n'est pas moins manifeste que les prétendues idées innées ne sont pas toujours présentes à l'esprit de tous les hommes.

Qu'est-ce, d'après les définitions de Descartes, lui-même, qu'être dans l'esprit sans être pensé, c'est-à-dire perçu ? On peut soutenir que nos connaissances habituelles ne sont plus dans l'esprit quand nous ne les pensons plus ; elles sont dans le système nerveux. Mais c'est au moment même où Descartes affirme que nous nous servons des notions communes, ces lois nécessaires de toute connaissance, que Locke nie que nous les pensions ; l'enfant, l'ignorant, le savant même s'en servent, diront les innéistes, comme des muscles et des tendons pour marcher, sans y penser. Locke prétend que cela est impossible, car une idée ou un principe qui n'est pas pensé n'est pas dans l'esprit : en résumé, Descartes affirme que les idées et les principes se trouvent intégralement dans l'esprit dès le début de son existence et non pas seulement la faculté de les acquérir, comme certains textes le font croire ¹. Cela est contraire à ce que Locke soutient dans l'*Essai*, au moins de l'idée de Dieu. De plus, Descartes affirme que toute pensée est consciente. Or, cela ne serait pas vrai, s'il y avait des idées innées ; Locke ne voit pas comment il accorde avec sa définition de la pensée l'existence latente ou virtuelle de ces idées.

La doctrine de Locke et celles des *Principes* ou des *Méditations* sont inconciliables en ce qui concerne l'idée de Dieu ², et l'on en peut conclure que Descartes, par con-

¹ Par ex. les *Nota in programma quoddam in Belgio editum*, si souvent citées. (Comparaison de l'honneur et de la goutte héréditaires.)

² Lk. prend un soin spécial de montrer qu'elle n'est pas innée et, dans ses notes, de critiquer la preuve cartésienne de l'existence de Dieu ; il s'attarde aussi à expliquer empiriquement la genèse du principe de causalité, que Descartes donnait comme exemple de vérités innées.

séquent aussi les cambridgiens, étaient visés dans le livre I^{er} de l'*Essai*. Mais l'idée de Dieu mise à part, les éléments innés ou *a priori* (il ne faut pas distinguer entre les deux), sont représentés dans la philosophie de Descartes par les lois formelles de la pensée. Locke suppose, lui aussi, que l'esprit connaît, suivant une sorte de logique naturelle dont les règles s'imposent à lui. Quelques-uns des principes qui servent à expliquer l'expérience ne sont pas dans l'*Essai*, dérivés de la sensation : l'idée de substance, celle de « pouvoir actif » ou de cause, celle d'identité. Aussi Locke a-t-il, comme Descartes, une tendance à les tenir, non pour des représentations, mais pour des lois de la pensée. Il eût peut-être suffi de changer le mot idée contre celui de principes de connaissance, pour faire accepter par Locke la comparaison de Descartes : ils sont innés comme l'honneur dans certaines familles, et se développent lorsque l'expérience en fournit l'occasion.

CHAPITRE II

Les Conditions générales de l'Expérience.

§ 29. — LE LIVRE II.

Ce livre expose l'une des thèses les plus importantes de tout l'ouvrage : « D'où l'esprit a-t-il les idées ? A cela je réponds d'un mot, de l'expérience » (II, I, 2) ; il contient en outre les éléments d'une psychologie descriptive et d'une critique de nos représentations. On ne se contente pas, en effet, d'indiquer d'une façon générale l'origine de nos idées, mais on étudie ces idées elles-mêmes, telles que l'expérience nous les fournit ou que l'esprit les façonne, en ajoutant que nous n'en pouvons rien savoir de plus. « Tout ce dont nous avons quelque notion, disait Descartes, est considéré comme une chose ou comme une vérité » (*Pr.*, I, 48). Locke distingue de même dans la pensée, la perception de ses éléments et celles des rapports de convenance ou de disconvenance de ces éléments mêmes. De là, dans la doctrine de l'*Essai*, deux parties principales : 1° une description et une critique des représentations, considérées comme éléments de la connaissance ; 2° une description et une critique de l'acte même de la connaissance. Ces deux parties ne sont pas toujours nettement séparées dans le texte ; mais la première est traitée principalement dans le second et le troisième livre, la deuxième, dans le livre IV.

§ 30. — L'EXPÉRIENCE.

Les impressions faites sur nos organes sensibles par le monde extérieur, produisent en nous des représentations que Locke appelle « sensations ». La sensation est un

phénomène plutôt « passif ». Elle ne se distingue pas par là de la perception, qui n'est pas une organisation du divers sensible par l'esprit, un commencement de connaissance active, comme dans notre langue actuelle : « dans la perception toute nue, l'esprit est pour la plus grande part passif et, ce qu'il perçoit, il ne peut éviter de l'apercevoir ¹ ». La différence entre les termes sensation et perception consiste donc surtout, en ce que le second est plus général ; il s'applique à toutes les idées qui nous viennent soit par les sens, soit par la réflexion. Perception est encore dans l'*Essai*, synonyme de *conscience* ou de *sentiment* (*sense*). « De sorte que partout où il y a sentiment ou perception, il y a quelque idée actuellement produite et présente à l'entendement » (II, IX, 4). Locke écrit pour définir la sensation : « D'abord nos sens, s'appliquant à des objets ² particuliers sensibles, introduisent dans l'esprit plusieurs perceptions distinctes ³ des choses, suivant les divers chemins par lesquels ces objets viennent nous affecter. » En fait, la sensation est toujours accompagnée de perception ; la sensation est « une impression ou un mouvement fait dans quelque partie de notre corps et tel qu'il est connu de l'esprit » (II, I, 23). (*Such as makes it be taken notice of*, dans les 2 premières éditions ; dans la 4^e : *such... as produce some perception in understanding*.) Ce n'est donc que *in abstracto*, pour les besoins de

¹ On remarquera combien la thèse de la passivité de l'esprit est atténuée par Lk. ; cette passivité se réduit même à ce que l'esprit ne produit pas spontanément, librement et en les tirant de son propre fonds, les représentations sensibles, ni toutes les représentations mentales.

² Ce mot ne désigne pas quelque chose de déterminé déjà par l'activité de l'esprit, un « Objekt » au sens de Kant, mais ce qui se trouve hors de nous (Gegenstand) i. e. : was gegen uns steht.

³ Par distinctes, Lk. entend que les sensations se laissent aisément distinguer les unes des autres (le chaud du froid, le doux de l'amer, et aussi la couleur, de la saveur, etc.), que leur diversité résulte des variations de leur intensité ou de la structure de nos organes.

l'exposition, qu'il est permis de considérer à part la sensation et la perception ¹.

La réflexion est la perception que nous avons des opérations de notre esprit sur les données sensibles ; on pourrait dire que c'est la perception intérieure. C'est la seconde source de nos idées ; comme la sensation, elle est une attitude plutôt passive de l'esprit ; c'est une faculté empirique (*internal sense*) au même titre que la sensation. Les idées que nous découvrons par la réflexion supposent, il est vrai, une activité mentale, qui peut être très grande ; elles doivent venir assez tard dans l'esprit, dit Locke, parce qu'il faut de l'attention pour les découvrir (II, I, 8). De plus, pour les isoler, afin de les nommer, il faut, après avoir eu conscience de plusieurs actes, ex. gr. ; de plusieurs volitions, employer le procédé très actif de l'abstraction. Mais le psychologue doit distinguer le *processus* par lequel on obtient l'idée générale de volition, de la perception que l'on en a, c'est cette perception qui constitue proprement la réflexion, et elle est plutôt passive, c'est-à-dire au sens où Locke entend ce mot : que l'esprit ne peut pas modifier à son gré les idées qui lui viennent par cette voie (II, I, 25).

Il n'y a pas dans l'entendement d'autres idées que celles des qualités sensibles, qui lui arrivent par la sensation, et celles des opérations mentales, que lui fournit la réflexion (II, I, 20, 24). D'ailleurs, les excitations sensorielles sont nécessaires pour que l'esprit commence à penser ² ou à vouloir (II, I, 6, 8), et, par conséquent, pour qu'il puisse réfléchir. Plus le milieu qui agit sur nous subit de changements, plus nous avons de sensations et.

¹ La sensation se distingue du souvenir en ce qu'elle est comme « une entrée actuelle » de l'idée dans notre esprit. Lorsque l'objet n'agit pas présentement pour déterminer en nous la représentation, il ne peut y avoir que souvenir (II, XIX, 1).

² Lk. emploie « thinking » dans un sens très large, pour désigner toute activité mentale, à l'exception de l'activité volontaire (Vid. II, VI).

par suite, de pensées ; aussi, pourrait-on dire que « l'état du fœtus dans le ventre de la mère est peu différent de celui du végétal (qui n'a pas de perception), parce qu'il ne se produit guère de changement dans le lieu où il se trouve » (II, I, 21). Après la naissance, l'expérience éveille les facultés de l'âme et les perfectionne par degrés. Cependant la question de savoir à quel moment exact l'on commence à penser, et quelles pensées l'on a tout d'abord, est obscure et de peu d'importance ¹.

Ce qu'il importe beaucoup plus de remarquer, c'est que toute connaissance humaine, quel que puisse en être le développement, ne contiendra jamais autre chose que ce qui aura été donné dans la sensation et la réflexion. L'accroissement de notre science ne consiste que dans l'ordre de plus en plus intelligible que nous mettons dans notre expérience, ou encore dans les relations de plus en plus claires et nombreuses que nous percevons, entre les éléments qu'elle nous a fournis ². L'étude des idées et de la connaissance, dans tout l'*Essai*, ne fera qu'éclairer et confirmer cette doctrine.

§ 31. — CLASSIFICATION DES IDÉES.

Une double classification des idées permet d'explorer le monde de nos représentations, avec la certitude de ne pas s'égarer et de pousser l'investigation, aussi loin qu'il puisse être utile dans l'*Essai*. Les idées étant réparties en simples ou complexes :

I. Les idées simples seront distinguées selon leur ori-

¹ La méthode de l'*Essai* devait inévitablement être plutôt descriptive qu'historique, car s'il est possible de décrire historiquement les phases d'une maladie à laquelle on assiste, il est à peu près impossible, Lk. s'en est souvent aperçu, de reconstituer de mémoire la genèse de ses connaissances. Les reconstitutions historiques ne sont jamais présentées dans l'*Essai*, avec la même assurance que les descriptions prises sur le vif.

² Cf. RIEHL : *Der philos. Kristicismus*, etc., I, ch. I, § 4. *Die Empfindung als Grenze*. E. II, ch. XXIII, pp. 32 et sqq.

gine : celles dues à la sensation sont reçues par un seul sens (son, couleur, odeur, toucher, goût, solidité), ou par plusieurs (espace, étendue, figure, nombre, mouvement, repos). Les idées de réflexion sont principalement celles de pensée (ou perception) et celles de volition ¹.

Des idées d'une troisième sorte nous viennent par les deux voies à la fois, c'est-à-dire sont formées par l'esprit avec des éléments d'origine mentale.

II. Les idées complexes, d'après la nature des objets qu'elles représentent, quel que soit leur rapport à ces objets, peuvent être réparties en idées de modes, de substances et de relations.

On peut, en second lieu, classer les idées, simples ou complexes, d'après leur rapport avec leur objet, en claires ou obscures, distinctes ou confuses, réelles ou fantastiques, adéquates ou inadéquates, vraies ou fausses. Cette double classification des idées fournit le plan du livre II, et elle est souvent rappelée dans les deux livres suivants ².

§ 32. — IDÉES SIMPLES ET IDÉES COMPLEXES.

Peut-on préciser le sens que Locke attache à ce mot *idea* ? *The most obstrusive and significant word, in the*

¹ Cette distinction (II, vi) rappelle celle de Descartes. *Pr.* I, 32 : « qu'il n'y a en nous que deux sortes de pensées : la perception de l'entendement et l'action de la volonté ».

² Peut-être n'avait-elle pour Lk. lui-même, prise avec toutes ses subdivisions, que la valeur d'un plan ou d'un fil conducteur dans l'exposition d'un sujet très compliqué. MARTINAK (1894, pp. 47-48) montre le peu de valeur systématique des distinctions établies par Lk. : 1^o elles reposent sur des principes divers ; la distinction des idées simples et complexes est fondée sur le nombre de leurs éléments, au lieu que les idées complexes sont réparties, tantôt d'après les opérations mentales nécessaires pour les former (*Denkprocess*) en idées complexes proprement dites (combinaisons), relations (comparaisons), idées générales (abstraction), tantôt d'après la catégorie sous laquelle on les pense, en modes, substances, relations. Il convient, cependant, de remarquer que la classification d'après le *Denkprocess* n'a pas d'importance pour les thèses principales du livre II ; elle n'est même expressément indiquée, II, ch. XII, 1, que dans la quatrième édition.

Essay, dit CAMPBELL Fraser (*E.* LVIII). Ce mot était depuis longtemps du vocabulaire de Locke; il semble avoir, dès le *Sic cogitarit* de 1671, la signification très large qu'il devait garder plus tard. Les définitions en sont assez nombreuses dans l'*Essai*¹; mais les commentateurs se contentent difficilement des définitions de Locke. Une idée est « toute chose à quoi l'esprit est appliqué quand il pense (Introd., 8. Cf. II, 1, 1, et VIII, 8). Idée n'est donc pas synonyme d'image, ni de notion; il est plus général: une image est une représentation pour l'imagination, une notion est une représentation intellectuelle. Locke applique d'ailleurs spécialement le nom de notion aux modes moraux, qui peuvent tous être exactement définis (II, XXII, 2). L'idée n'est pas non plus ici, comme dans la doctrine de Platon, un principe de connaissance (*Erkenntnisgrund*²) antérieur à l'expérience, ni un jugement *a priori*, comme les concepts kantiens, ni une exigence de l'esprit comme les idées transcendantales de la raison. L'idée est conçue surtout, dans le livre II, comme l'objet positif de nos pensées; de celles mêmes qui ne sont que des relations, Locke parle souvent comme si elles représentaient des choses. L'idée, considérée elle-même, est toujours individuelle (*particular*), ainsi que toute réalité (IV, XVII, 8); la généralité n'est que son rapport à plusieurs objets qui se trouvent lui correspondre. On ne peut dire que l'idée, soit dans l'esprit, ce qui ne vient pas de lui, puisque les idées de la réflexion en viennent. On ne peut dire non plus qu'elle soit l'objet de la connaissance, puisque notre connaissance (*Knowledge*), au sens

¹ Dans les lettres à Stillingfleet, aussi. Vid. ex. gr., deuxième lettre à Stil., p. 72, et première lettre, p. 6. (Edit. Ward and Co by A. M.) « He that thinks must have some immediate object of his mind in thinking, that is must have ideas. » Cette expression « immediate object » rappelle celle de Descartes dans sa réponse à Hobbes: « Je prends le nom d'idée pour tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit. »

² Comme l'entend NATORP dans son *Plato's Ideenlehre*.

propre du mot, celui du livre IV surtout, porte sur les rapports des idées et que celles-ci sont considérées comme quelque chose d'exprimable par un substantif (abstrait ou concret, en général par n'importe quel mot adjectif, verbe, adverbe, etc... pris comme substantif). Il vaudrait mieux dire, avec Locke, que les idées sont les matériaux de la connaissance.

C'est une question de savoir si cette conception de l'idée est satisfaisante et, dans l'*Essai* même, définitive : s'il n'y aura pas de la difficulté à l'appliquer même à nos représentations des substances et des essences ; si une analyse attentive ne ferait pas découvrir, jusque dans les idées simples, une activité synthétique de l'esprit, et si enfin les relations perçues par l'entendement entre les données de l'expérience, n'ont pas plus d'importance dans toute pensée un peu claire, que ces données mêmes. Ces questions sont implicitement posées par le texte de l'*Essai* (liv. II et IV surtout) ; elles y reçoivent parfois des réponses qui montrent, combien Locke était engagé dans la voie du criticisme. Mais nous devons, avant de les indiquer, considérer avec Locke, le monde des représentations, comme l'ensemble des objets sur lesquels s'exercera la connaissance.

La distinction des idées en simples et complexes, ne peut reposer que sur un critérium tout expérimental. Il ne peut être question de rechercher ce qui fait l'unité de l'idée du côté de l'objet ; un *principium individui* indépendant de la pensée, échapperait à toute expérience ; la méthode de l'*Essai* ne pourrait l'atteindre. On ne peut rechercher dans la diversité des qualités de l'objet extérieur, la raison de la diversité et en même temps de l'unité individuelle des idées (II, VIII, 9 et suiv.). Nous savons de plus que nos idées ne représentent pas toujours exactement leurs causes. Une idée positive, c'est-à-dire représentant pour nous quelque chose de réel ; peut venir d'une cause privative (II, VIII, 1, 7). Dire qu'à chaque

qualité correspond une idée, reviendrait à dire que chaque idée est distincte des autres. Notre critérium empirique devra donc être pris dans le monde même des représentations : dans l'acquisition des idées simples, l'esprit est passif (II, I, 25), en ce sens qu'il ne peut ni les créer, ni les détruire ; elles sont données (Cf. III, v, 2). Ce n'est pas une pure naïveté de les appeler *uncompounded appearances* ; elles résultent immédiatement de l'expérience ; aussi sont-elles indéfinissables, inexplicables, inanalysables ; il faut pour que nous les ayons que l'expérience nous les ait fournies.

Il est vrai que, pour indiquer comment ces idées nous viennent de l'expérience, Locke emploie non seulement le mot *furnished*, mais *suggested* (Vid. II, II, 2 ; VII, 7 ; XII, 2 ; III, 1). Au début du chapitre III (livre II), il n'emploie pas les mêmes expressions pour indiquer comment les idées simples : 1° *come into our minds*, par un seul sens ; 2° *convey themselves into the mind*, par plusieurs ; 3° *are had from reflection only* ; 4° *make themselves way and are suggested to the mind, by all the ways of sensation and reflection*. Locke ne prend pas habituellement tant soin d'éviter les répétitions de mots. Les expressions employées par les troisième et quatrième groupes, semblent indiquer que l'esprit n'est pas « purement passif » (*merely passive*) dans la réception de ces idées, ou qu'elles ne résultent pas immédiatement de l'expérience, en ce sens que l'esprit les recevrait toutes formées. On a reproché à Locke ce flottement dans sa doctrine. Nous avons déjà remarqué que c'est l'esprit qui isole certaines idées simples, par abstraction. Aussi est-il vrai de dire que nous ne pouvons, sans activité, considérer à part chaque idée simple. Elles ne se présentent pas dans l'expérience, pour ainsi dire, chacune à son tour, bien qu'elles soient produites dans l'âme, simples et sans mélange (*unmixed*) ; elles sont tou-

jours accompagnées d'autres idées, dont il faut de l'attention pour les distinguer (II, II, 1 ; Cf. II, XIII, 26, 28) ¹.

La perception des idées complexes, passive elle aussi, s'accompagne du sentiment de l'activité dépensée par l'esprit pour les composer et, par conséquent, du sentiment que nous pouvons les décomposer ; notre analyse deviendra impossible, lorsque nous aurons trouvé des idées élémentaires, dérivant toutes immédiatement de l'expérience.

La perception des idées est toujours passive ; seulement elle est accompagnée, la plupart du temps, du sentiment de l'activité que l'esprit a mise à les isoler, ou à les composer. Cette activité peut être appelée faculté de discerner, quand il s'agit d'idées simples, et de combiner, quand il s'agit de complexes (II, XI, 1, et XII, 1) ².

¹ C'est la doctrine constante de Lk., que les idées nous sont fournies par groupes et que l'attention est nécessaire pour les distinguer, c'est-à-dire pour les séparer les unes des autres parmi les « data » de l'expérience. C'est une méprise de Cousin, Green, etc., d'avoir pensé que la connaissance commençait, d'après Lk., par des données simples tout isolées. (Cf. Remarque de FRASER E., I, p. 210²). De nombreux passages de Lk. démentent cette interprétation. (Vid. ex. gr. : I, II, ch. XII, 1.) M. LYON la reprend (*Enseignement et Religion*, pp. 146-147) en répondant à Fraser. La réponse consiste principalement à nier que Lk. eût le droit de parler tantôt en logicien, considérant alors les idées simples comme les termes ultimes de l'analyse de nos représentations, et tantôt en psychologue, affirmant que nos premières représentations sont complexes. « Sa méthode historique n'autorisait pas une analyse purement logique de ce genre : ou ces éléments simples ne sont rien, et à quoi bon en faire mention ? ou ils existent vraiment au premier « stade » de la vie intellectuelle, et comment ne sont-ils pas objet de conscience et de pensée ? » La réponse à cet étrange dilemme est tout aisée : les idées simples sont quelque chose et elles sont perçues, non pas isolément, il est vrai, mais par groupes ; de sorte que, tout en étant simples, elles constituent des représentations complexes. Pourquoi la méthode de Lk. l'aurait-elle empêché de décrire, jusque dans le détail, ces représentations ? Une description n'est-elle pas nécessairement une analyse ?

² Lk. ajoute, il est vrai, ch. XII, 1, à la combinaison : 2^o *la comparaison*, d'où résultent les idées de relation ; mais ces idées sont plutôt des jugements, ou des actes de connaissance ; 3^o *l'abstraction*, — mais cette opération, dont les idées simples peuvent être l'objet, intéresse la généralisation et non la composition des idées.

On peut demander encore, puisque les idées complexes sont analysables, jusqu'où et par quel procédé, il convient d'en pousser l'analyse, pour en obtenir les éléments simples. L'idée de la lumière blanche ou de la couleur verte sont-elles simples ? Ne devons-nous pas les décomposer en diverses radiations et celles-ci en mouvements, en employant les procédés de raisonnement et d'investigation de la méthode expérimentale ? Il faut arrêter l'analyse, répondrait Locke, lorsqu'on obtient des idées que l'on ne pourrait aucunement avoir sans l'expérience, ou si l'on veut donner à ce critérium une autre forme : des idées que l'on ne pourrait communiquer par le langage à quelqu'un qui ne les aurait jamais eues (II, II, 2-3).

§ 33. — DES IDÉES COMPLEXES.

L'esprit est actif dans la réception des idées complexes, en ce sens qu'il peut les produire ou les détruire ; en tant qu'idées complexes, elles ne sont, en effet, rien autre que des combinaisons de simples. Ces combinaisons sont faites par l'esprit, ou du moins acceptées par lui, quand l'expérience les lui offre toute formées. (C'est ce que Locke exprime en disant qu'elles sont faites : *by or for the mind.*) Suivant la distinction habituelle des logiciens, consacrée par l'analyse grammaticale, Locke répartit les idées complexes en trois classes : 1° les idées de substances, « qu'on suppose représenter des choses particulières et distinctes ». Les substances sont singulières ou collectives (II, XII, 6) ; 2° les idées de modes, « qui sont considérées comme des dépendances ou des affections des substances » (II, XII, 4). Ils sont simples, lorsqu'ils ne comprennent que des idées de même espèce : comme « une douzaine, une vingtaine, qui ne sont autre chose que des idées d'unités distinctes, jointes ensemble » ; ils sont mixtes, quand ils comprennent des idées de différentes espèces, comme l'idée de la beauté :

« qui est un assemblage de couleurs et de traits, qui fait plaisir à voir » (II, XII, 5) ; 3° les idées de relations « qui consistent dans la comparaison d'une idée avec une autre » et n'ont d'existence que dans l'esprit¹.

A ne prendre cette division que dans son sens logique, on ne voit pas pourquoi l'on ne pourrait l'appliquer également aux idées simples : les idées du vert ou du rouge ne sont pas supposées représenter des choses ; d'autre part, le langage peut les exprimer par des substantifs et leur rapporter des attributs, (des modes), comme à des substances ; à ne considérer que la grammaire, on pourrait faire entrer toutes les idées simples dans les deux

¹ Cette dénomination de « modes » est ambiguë (Cf. MARTINAK. *Op. cit.*, pp. 49-50). Il y a des modes qui répondent à la définition donnée, I, II, ch. XII, 6, 4 ; ils appartiennent à la catégorie logique de l'accidence. D'autres sont des combinaisons d'idées simples (ex. gr. : le nombre) et ne peuvent entrer dans la même catégorie, à moins que l'on ne veuille dire que le nombre est toujours rapporté à des objets ; telle est, probablement, la pensée de Lk., qui ne manque pas de s'accommoder dans cette classification « aux notions communes », plutôt qu'à celles des savants ; il y a 3° des modes qui sont, au sens propre, des modifications d'une idée simple : tels ceux de la couleur et du mouvement (II, ch. XVII, 1, ch. XVIII). Quelle raison avons-nous de considérer le rouge comme une idée simple et le rouge sang, le rouge cerise comme ses modes, ou bien le mouvement rectiligne et uniforme comme une représentation simple, et les autres comme ses modifications ? Lk. se laisse encore ici guider par le langage et les opinions communes. Il se garderait de les remplacer par des opinions originales plus cohérentes, puisque ce sont les idées non des savants, mais de tout le monde qu'il veut décrire. Mais il lui arrive de dépasser dans ses réflexions « le stade » de la perception ; il voit parfois les représentations se transformer, à la réflexion, en quelque chose d'intelligible, c'est-à-dire en relations. Ainsi l'idée de lieu, qui est considérée « vulgairement » comme un mode de l'espace, paraît, après un examen attentif, être une relation (II, ch. XIII, 7-10, et ch. XXVI, 5). MARTINAK n'en tient pas compte lorsqu'il conclut : « Wir müssen denn zur Annahme kommen, Lk., habe mit « modes of space » nichts mehr sagen wollen als : Modificationen des Raumes. »

Le passage, souvent mal indiqué et peut-être inconscient, du point de vue « vulgaire » à celui de la science ou de la critique, explique que Lk. confonde toutes les catégories qu'il avait distinguées d'abord, même celles des idées simples et complexes, et qu'il semble maintes fois se contredire dans son livre II.

catégories de la substance et de la qualité ¹. Mais ce n'est pas tant la forme de la connaissance, que Locke a en vue, que son contenu. Tout en adoptant trois chefs, qui rappellent la logique ou l'ontologie traditionnelle (substance, qualité, relation), il a soin de ne donner à ces expressions, ni une valeur métaphysique, ainsi que l'indiquent les expressions soulignées par nous : « on suppose », « sont considérées » : ni une valeur exclusivement intellectuelle ; c'est la perception qu'il décrit. Dès lors on comprend pourquoi sa division ne peut être appliquée aux idées simples : relativement à celles-ci, nous ne supposons rien ; ce sont des *data* : en les considérant comme représentant des substances ou des modes, nous y mêlerions quelque chose qui leur est étranger.

Toutefois cette explication n'est pas entièrement satisfaisante. D'abord la distinction paraît de plus en plus difficile à maintenir, entre les modes et les idées simples, à mesure que la connaissance s'éclaircit ; par exemple, au point de vue scientifique, les idées simples, comme les modes, sont des phénomènes et sont analysables ; le critérium de l'incommunicabilité par le langage, qui servait à reconnaître les idées simples, ne peut plus servir ici : il est possible de donner l'idée du son, mouvement vibratoire, à un sourd, ou de la lumière à un aveugle. En second lieu, Locke remarque que toutes nos idées complexes comportent des relations. Les substances qu'il définit empiriquement, ne sont constituées que par des relations de coexistence entre certaines apparences ; les modes résultent des relations de leurs éléments. Enfin, « toutes les relations se terminent à des idées simples »

¹ Cette répartition des idées en modes, substances, relations, semble en désaccord avec celle qu'il indique 2 § plus haut : I. II, ch. XII, 1. (Cf. F.R. I, 215²) ; mais les deux sections visées ne paraissent pas distinguer les idées au même point de vue. Dans le § 1, Lk. les divise suivant les opérations mentales qui nous les font obtenir ; dans le § 3, suivant la nature de l'objet représenté.

(xxv, 9) et, si l'on veut parler de la connaissance distincte (scientifique) seule, il faut renoncer à distinguer dans les modes des éléments irréductibles qui seraient comme les atomes de la pensée. De sorte que toutes nos idées, même simples, ne seraient au fond que des relations, ou, comme des relations supposent nécessairement des termes, ces termes mêmes, au lieu d'être des *data* inanalysables, seraient aussi des systèmes de relations, organisés à l'infini. « J'avoue que la puissance renferme en soi quelque espèce de relation à l'action ou au changement, et dans le fond, à examiner les choses avec soin, quelle idée avons-nous de quelque espèce qu'elle soit qui n'enferme quelque relation ? Nos idées de l'étendue, de la durée et du nombre ne contiennent-elles pas toutes en elles-mêmes un secret rapport de parties ? La même chose se remarque d'une manière encore plus visible dans la figure et le mouvement, et les qualités sensibles comme les couleurs, les odeurs, etc., que sont-elles ? Que des puissances des différents corps par rapport à notre perception, et, si on les considère dans les choses mêmes, ne dépendent-elles pas de la grosseur de la figure, de la contexture et du mouvement des parties. ce qui met une espèce de rapport en elles ? » (xxi, 3). Locke a-t-il aperçu le caractère profondément relatif de nos connaissances ? On peut du moins noter, en le suivant dans l'analyse si loyale qu'il en a tentée, que chaque fois qu'il s'embarrasse dans des classifications peu nettes, c'est pour n'avoir pas suffisamment prévu la transformation de la perception en connaissance distincte.

CHAPITRE III

Psychologie intellectuelle et morale.

§ 34. — DE L'ORDRE SUIVI PAR LOCKE DANS LA DOCTRINE DES IDÉES.

Locke justifie l'ordre qu'il suit dans le second livre (II, XI, 14) par trois raisons, dont la plus intéressante pour nous est la première : il a voulu « suivre l'ordre que la nature s'est prescrit » et croit pouvoir dire de ses onze premiers chapitres : « Voilà une véritable histoire, si je ne me trompe, des premiers commencements des connaissances humaines ¹. » Il est surtout préoccupé de montrer que nos premières idées sont des idées simples, concrètes ou bien quelques vagues perceptions de notre activité mentale, et non pas les idées abstraites que l'on dit être innées (*Ibid.*, § 16) ; il oppose encore une fois dans le même passage (§ 15), son *historical plain method*, aux hypothèses téméraires des métaphysiciens ; il ne donne même les résultats de sa prudente investigation que pour des conjectures (*Ibid.*, § 17). Le rapport de l'ordre suivi par Locke à sa méthode, suffit pour montrer qu'il n'y a pas d'incohérence dans cette première partie du livre II ².

On n'en trouvera pas davantage dans la seconde, si

¹ Nous ferons remarquer encore une fois qu'en disant que « nos facultés ont d'abord pour objet des idées simples », Lk. ne prétend pas que les idées simples se représentent à nous toute distinguées et, pour ainsi dire, une à une. La connaissance comprend dès le début une confusion d'idées diverses, que l'on ne peut débrouiller qu'avec beaucoup d'attention.

² A ne lire que le titre des chapitres, on ne saurait éviter de s'étonner, par exemples de la place du vi^e : « idea of solidity », du viii^e, de la séparation mise entre le vi^e et les ix^e-xi^e.

l'on remarque que Locke y suit exactement la classification des idées complexes (XIII-XXVIII) et qu'enfin il examine les idées au point de vue logique et critique (XXIX-XXXIII). Ces derniers chapitres nous acheminent vers le III^e et le IV^e livre.

Nous devons faire remarquer comment se justifie l'ordre suivi par Locke, mais quel qu'en soit l'intérêt, il nous paraît préférable de réunir maintenant les considérations que nous avons à résumer, en trois groupes : celles qui concernent la psychologie intellectuelle et morale, celles qui concernent la représentation de la nature, et celles logiques et critiques que renferment les derniers chapitres.

§ 35. — PSYCHOLOGIE INTELLECTUELLE.

En étudiant les modes de la pensée, Locke se bornera aux principaux, et n'en traitera pas au long, car « ce serait la matière d'un volume ¹ » (II, XIX, 2).

Les deux principales actions de notre âme sont de penser et de vouloir (II, VI, 2) ; la puissance de penser se nomme entendement ou perception, et celle de vouloir volonté (*will*) ; en un sens moins large, par perception, Locke désigne : « la première faculté de l'esprit occupé de nos idées » (II, IX, 1). Pour nous instruire de ce qu'elle

¹ On a fait remarquer que Lk. devait se borner à la description de ces idées considérées comme objet de la réflexion, qu'il est hors de son sujet de les étudier comme fonctions de l'entendement. C'est ce que MARTINAK appelle « Eine Verwechslung von Denkvorgang and Denkbjekt » (*op cit.*, p. 46) ; il remarque que la lecture de l'*Essai* est rendue par là difficile ; comment le lecteur ne s'égèrerait-il pas après l'auteur lui-même ? (p. 46). Cependant les errements de Lk. ne sont pas sans excuse. « Allerdings ist dies begreiflich da die Function das psychologisch Wichtige und Interessante ist, das Vorstellen derselben oder das Reflectieren auf dieselbe aber so unfruchtbar um nicht zu sagen undenkbar, ist, dass es dem Autor selbst unter der Hand entschlüpft » (p. 46). Il faut ajouter que Lk. choisit parmi nos fonctions psychologiques, celles qui intéressent sa théorie de la connaissance ou sa logique.

est, il nous renvoie à notre propre expérience (II, IX, 2), comme il a coutume de le faire quand il s'agit d'idées simples. Or, la perception est la première et la plus simple idée que nous recevions par le moyen de la réflexion (*Ibid.*, 1). On peut dire que la perception n'est que la conscience que nous avons des phénomènes produits en nous par des objets extérieurs, ou par notre propre activité¹.

La perception est un « acte de l'entendement » (XXI, 5); cette affirmation n'est pas contradictoire avec celle que nous avons déjà rapportée, que dans la perception toute pure, l'esprit est surtout (*for the most part*) passif (II, IX, 2), puisqu'il faut seulement entendre par là qu'il n'a le pouvoir ni de produire, ni de détruire les objets de sa perception.

La perception « peut » être distinguée en trois espèces : 1° « il y a la perception des idées dans notre esprit ; 2° la perception de la valeur des signes ; 3° la perception de la liaison ou opposition de la convenance ou disconvenance qu'il y a entre quelques-unes de nos idées. » Les deux dernières sortes de perception portant sur un rapport constituent seules ce qu'on appelle d'ordinaire comprendre (*understand*) ; c'est de la première qu'il est surtout question dans le livre II, de la seconde dans le livre III, et de la troisième dans le livre IV. « La perception est le premier degré vers la connaissance » (II, IX, 15), puisqu'elle nous en révèle les éléments. Elle est la connaissance elle-même, quand elle nous montre la relation de ces éléments. Aussi pourrait-on imaginer que tous les êtres vivants ne diffèrent que par le degré auquel ils possèdent la faculté

¹ Le chapitre que Lk. consacre à la perception, est plein de remarques qui ont pris dans la psychologie une grande importance, ex. gr.: § 4, que l'impression faite sur les organes ne suffit pas pour déterminer la perception : « It not reaching the observation of the mind, there follows no perception » ; ou bien, § 8, que les sensations perçues sont souvent modifiées par le jugement, de même §§ 10, 11, 13, 14, 15.

de percevoir. La perception (au premier sens) prend le nom de sensation, quand elle accompagne quelques modifications de l'organisme et de perception quand elle accompagne notre activité mentale. Comment se fait le passage de la modification organique à la perception ? Locke devait déclarer maintes fois ce problème insoluble (Cf. *Examination of P. Malebranche*). Il en parle dans l'*Essai* en mécaniste, mais sans donner ces explications pour autre chose que des conjectures assez intelligibles (ex. gr.: II, VIII, 13, 17).

Parmi les nombreuses modifications de la pensée, qui intéressent la psychologie intellectuelle, l'attention (II, XIX) et la rétention (II, X) jouent un rôle de première importance dans l'acquisition et le développement de la connaissance. Pour éviter la monotonie et la banalité d'une énumération de ces facultés, Locke fait quelques digressions qui nous conduisent d'ordinaire au seuil de la métaphysique, où il s'arrête prudemment (ex. gr.: II, IX, 3-4 ; VIII, 13, 17), ou bien des comparaisons entre l'homme et les animaux, entre l'homme et l'enfant, qui avaient plus de nouveauté de son temps qu'aujourd'hui¹.

Il reste seulement intéressant de noter que Locke avait senti le besoin d'établir ces comparaisons. Il faut également lui faire honneur d'une foule d'indications, de recherches, devenues fécondes grâce aux efforts des psychologues, modernes sur le parallélisme du développement de la vie sensitive et de l'activité mentale, sur les données primitives des sens, les erreurs de la perception, la construction du monde extérieur par l'esprit, les conditions physiologiques de la conservation des idées, etc...

Nous avons moins suivi Locke, comme le fait remar-

¹ Beaucoup des choses que Lk. dit de la perception, de la mémoire, de l'attention, etc., les comparaisons d'ailleurs sommaires et conjecturales, il le sent bien, qu'il fait entre l'homme et l'animal ou entre l'enfant et l'adulte ont passé dans l'enseignement classique.

quer Fraser (*E.*, I, 202 ²), dans l'étude de la faculté de discerner les idées ; elle est cependant si importante que « plus cette faculté est grossière et mal employée, plus nos notions sont confuses, notre raison et notre jugement troublés et égarés » (II, IX, 2). Il y a bien de la différence entre cette faculté précieuse et ce que l'on nomme esprit ¹, « qui consiste pour l'ordinaire à assembler les idées et à joindre promptement et avec variété celles en qui on peut observer quelques ressemblances ou quelques rapports ».

L'esprit possède le pouvoir de former des idées complexes, c'est-à-dire de composer les idées qu'il a distinguées, soit qu'il en joigne ensemble plusieurs différentes (substances, modes mixtes), soit qu'il étende seulement une idée en la répétant (modes simples) ². Quant au pouvoir de percevoir des relations, Locke l'appelle comparaison (II, XI, 4) ; les idées complexes ainsi obtenues ont une importance toute spéciale.

Dans ce chapitre XI et dans tout le livre II, Locke considère les relations d'une façon empirique, comme idées ; au livre IV, il les étudie comme actes de l'entendement. Il se borne à faire remarquer que la relation ne peut exister qu'entre deux choses (XXV, 6), c'est-à-dire entre deux représentations que l'on « considère comme » ou que l'on « suppose être » des choses existant en soi et que l'on désigne par des mots. Or, toute idée peut s'exprimer par un substantif ; aussi pouvons-nous concevoir des relations entre toutes nos idées, de quelque espèce qu'elles soient (*Ibid.*, 7).

¹ Lk. nomme encore cette faculté jugement. Il prendra ce mot dans un tout autre sens au livre IV. Nous disons de quelqu'un, pour exprimer qu'il possède la qualité dont il est question ici, qu'il a l'esprit clair et juste : « Bien distinguer les idées, c'est ce qui contribue à faire qu'elles soient claires et déterminées ». (II, XI, 3 Cf III, x.)

² A ces facultés Lk. ajoute celle de nommer (naming). Cet instinct du langage, comme diront les Ecossais, se perfectionne par l'exercice et accompagne le développement de la pensée ; mais il est, comme toutes les autres facultés, antérieur à l'expérience.

Les idées relatives (cause, mère, ami, etc.¹) sont complexes ; on doit, en les analysant, aboutir à des éléments fournis par la sensation ou la réflexion (*they are concerned and terminate about simple ideas*) (*Ibid.*, § 9 ; XXVIII, 18). Pour que nous ayons d'une relation une idée claire, il faut et il suffit que nous en ayons discerné les éléments simples. Mais, comme « la relation diffère des choses qui en sont le sujet » (*Ibid.*, 9), elle peut changer sans que ses deux termes soient modifiés ; un même terme peut soutenir avec plusieurs autres des rapports contraires (*Ibid.*, 5) ; les termes peuvent changer, la relation restant la même ; enfin, ce qui est très important, la relation peut être claire sans que ses termes le soient complètement, c'est-à-dire sans que nous en sachions tout ce que l'on en peut savoir. (Exemple de Sempronia, mère de Titus et de Caius, de la relation de fraternité entre ces deux hommes.) De sorte que, si notre connaissance des choses est très bornée, celle de leurs relations, la seule vraiment utile, pourra l'être moins, et nous n'aurons peut-être pas lieu de nous plaindre de la condition que la Providence nous a faite.

§ 36. — ABSTRACTION.

La formation des idées générales ne demande qu'une seule opération : l'abstraction. Elle ne suppose pas que nous ayons eu plusieurs représentations, dont nous n'aurions retenu que les éléments communs, pour constituer l'essence de l'idée générale ; loin de là, celle-ci est formée dès la perception que nous en avons ; ou plutôt une idée se trouve être générale, s'il existe plusieurs objets capables

¹ La relation est une forme très fréquente de la pensée ; le langage qui exprime la perception, plutôt que la réflexion, indique très souvent les relations par des mots que l'on considère comme absolus, à moins que de réfléchir un peu à leur signification (xxv, 1-3, 7, 10), ex. gr. : père, mari, roi, valet, etc...

de produire en nous la même représentation. Il suffit donc d'isoler, pour ainsi dire, l'idée des circonstances particulières de temps, de lieu et des autres idées concomitantes, au milieu desquelles nous l'avons perçue pour la première fois (II, XI, 9, XII, 1 ; III, III, 6). Il est clair que plus nous verrons, par exemple, d'hommes, plus nous éliminerons de caractères individuels de notre idée d'homme. Ces soustractions successives la rendront de plus en plus abstraite ; mais non de plus en plus universelle. Comment le deviendrait-elle, puisque dès la première représentation que nous avons d'un homme, nous pensons qu'elle convient à tous les êtres semblables à celui-là. D'ailleurs l'universalité ne souffre pas de degrés¹.

On peut objecter à cette théorie qu'elle rend arbitraire la constitution des essences, en nous privant du critérium de la comparaison, invoqué dans la théorie classique, pour distinguer les caractères essentiels des caractères accidentels. Mais l'avantage de la théorie classique est illusoire : pour être certains qu'un caractère est essentiel, il faudrait que nous ayons examiné, non pas plusieurs, mais tous les individus d'une espèce. L'essence est donc, dans cette théorie, soumise perpétuellement au contrôle

¹ MARTINAK, pp. 48-49, fait à cette théorie de l'abstraction des critiques qui ne nous semblent pas l'atteindre. Elle ne nous apprend pas, dit-il, où doivent s'arrêter nos soustractions : « Hier ist die Grenze zwischen dem, was getrennt wird und dem was übrig bleibt, nicht gezogen ». Or, selon les exemples considérés, l'idée générale se compose d'un seul caractère commun (ex. gr. : la blancheur), ou d'un groupe de caractères (ex. gr. : l'idée d'homme). De plus, dans certains cas (ex. gr. : celui de la blancheur), le caractère commun appartient à la catégorie logique de l'accidence et les objets d'où il a été abstrait, à celle de la substance. D'autres fois (ex. gr. : l'idée d'homme), le résultat de l'abstraction et les objets sur lesquels elle a porté, appartiennent à la même catégorie. Ces remarques sont fort justes, mais : 1° elles ne prouvent pas que ce ne soit pas dans tous les cas par le même procédé que nous obtenons les idées générales ; 2° la catégorie logique à laquelle appartient l'idée abstraite n'a pas d'intérêt ici. C'est le contenu de nos idées et non leurs lois formelles que Lk. a en vue. Martinak le reconnaît un peu plus haut et signale comme l'un des principaux mérites de Lk. : « das stete Eingehen auf dem Inhalt des Gedachten » (p. 44).

de l'expérience, comme dans la doctrine de Locke. Celle-ci a l'avantage d'exprimer plus exactement notre façon de procéder ; car nous formons des idées générales de choses que nous n'avons vues qu'une fois. Elle nous permet aussi de comprendre plus aisément la nature de l'idée générale. Cette idée est, en soi, quelque chose d'individuel et de concret, comme les objets qu'elle représente ; elle peut donc être une représentation soit pour l'entendement, dans la mesure où elle est intelligible, soit par l'imagination. Enfin, la considération de l'extension et de la compréhension, sur laquelle repose le développement analytique de la connaissance perd ici son intérêt, puisque l'idée est à la fois singulière et universelle. Comme telle, elle sera utilisable pour un accroissement synthétique de la connaissance ; les formes classiques du raisonnement déductif et ce raisonnement lui-même, ne garderont de valeur, que pour l'exposition des vérités acquises.

§ 37. — L'IDÉE DE POUVOIR.

Considérée sous son aspect actif, cette idée simple nous est fournie par la réflexion, non par la sensation ; en effet, elle représente la faculté de produire quelque chose qui n'existait pas auparavant, un commencement absolu. Or, nous n'observons dans les corps, que des transformations ou des échanges de mouvements (II, XXI, 4). Il semble même que la matière n'ait en elle-même aucune puissance active : nous voyons que toujours un corps reçoit son mouvement de quelqu'autre¹ ; il a la puissance passive d'être mû ; on dirait de même que la cire a celle d'être blanchie par le soleil, l'or celle d'être fondu, etc... « L'idée du commencement du mouvement (ou en général du changement), nous l'avons par la réflexion » (*Ibid.*). Il n'en fau-

¹ Lk. commet dans ce passage la même erreur que les cartésiens relativement aux lois du choc. Leibniz ne manquera pas de l'en reprendre dans les *Nouveaux Essais* (II, XXI, 4).

draît pas conclure que, relativement à nous, la matière soit toute passive. Elle paraît active comme cause de nos représentations : c'est cette activité qui nous manifeste son existence et nous oblige à y croire, comme si l'action était le critérium de la substance. Il se peut que ce critérium dépende de notre constitution subjective (*subjektiver Beschaffenheit*), comme dit Kant ; en tout cas, il s'impose à nous : « Partout où nous observons un changement, il nous faut supposer un pouvoir capable de le produire » (*Ibid.*).

Il serait vain de s'efforcer de définir l'idée de pouvoir ; on ne saurait la communiquer à quelqu'un qui ne la connaîtrait pas par sa propre expérience. C'est donc une idée simple, bien qu'elle implique une relation (II, XXI, 3) et que l'esprit l'obtienne (*comes by that idea*) par une sorte de conclusion. Cette conclusion dépasse d'ailleurs l'expérience, puisque l'idée, on dirait peut-être mieux le principe de puissance, est étendue des cas observés à tous les cas futurs. Non seulement l'expérience nous fournit, comme pour toutes les idées générales, une multitude de cas qui y correspondent, mais, contrairement à ce qui a lieu pour les essences, elle n'est soumise ni aux modifications que nous voudrions lui imposer, ni au contrôle des observations futures ; c'est elle qui juge l'expérience. En plaçant en nous l'origine de cette idée, Locke lui a assuré une stabilité égale à celle même de notre nature ¹.

¹ Les termes de Lk., XXI, 1, sont déjà un énoncé implicite des principes « pas d'effet sans cause » et « les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets ». « The mind concluding from what it has so constantly observed to have been, that the like changes will for the future be made in the same things by like agents and by like ways, etc... » Cf. II, XXVI, 1, sur l'idée de causalité.

FRASER reproche à Lk. d'avoir fait de l'idée de pouvoir une idée simple (II, VIII, 8), reçue par sensation et par réflexion, puis de parler ici (II, XXI, 1) de conclusion (Cf. II, XXVI, 1), d'autant que, suivant la remarque de Hume : « No reasoning can ever give us a new simple idea. » (*Inquiry*, sect. VI, note 1 ; *Treatise*, Pt. III, sect. III). Cette remarque est juste ; aussi, Lk. ne dit-il pas que nous obtenions l'idée de pouvoir, ni celle de cause, par des

L'idée de pouvoir a en nous un double aspect, et nous lui donnons les deux noms de volonté et de liberté.

La volonté est le choix que nous pouvons faire entre deux alternatives : accomplir une action ou nous en abstenir ; la continuer ou la cesser. D'une façon générale, c'est l'option entre le changement et le *statu quo*. La liberté est le pouvoir d'exécuter ce que la volonté a résolu (xxi, 8). Notre liberté a, par conséquent, des limites ; l'expérience nous les montre dans chaque cas particulier. On peut dire en général, mais cela est si évident qu'il n'en vaut pas la peine, qu'elle est bornée aux actions qui sont en notre puissance et qui ont été proposées à la volonté. Locke, avec une insistance intentionnelle, répète toujours ces deux expressions (Cf. xxi, 23-24 et suiv.).

raisonnements dont l'expérience ne nous aurait pas fourni la matière. De plus, la conclusion dont il s'agit (xxi, 1) ne porte pas sur l'idée de pouvoir, mais sur le principe : les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets. Il est vrai que Lk. semble faire de cette constance du pouvoir causal un élément de l'idée de cause. Il n'y a là que la généralisation d'une relation une fois aperçue. C'est cette relation même qui est l'idée de cause et de pouvoir. Quand il nous faudrait pour l'obtenir accomplir plusieurs opérations intellectuelles, d'après xxi, 1, cela ne serait pas contradictoire (comme le dit Fraser), avec ch. viii, 8. Dans ce dernier passage, Lk. veut indiquer par quelle voie nous vient l'idée de pouvoir et après une brève indication il conclut : « We both these ways (la sensation et la réflexion) get the idea of power », se réservant d'expliquer plus au long, ch. xxi, 1, et xxvi, 1, comment nous arrivons à une conscience claire de cette idée. Pour ce qui est des idées de volonté, de liberté et de nécessité, Lk. les a successivement appelées des modes simples, puis mixtes, le nom semble lui importer assez peu. (Cf. FR.: *E.*, I., 366, n. 1).

Quant à la question de savoir pourquoi Lk. a séparé l'idée de pouvoir de celle de cause, Fraser conjecture que l'idée de cause est celle d'une relation entre deux substances, ce qui suppose les ch. xxii et xxiii, au lieu que l'idée de pouvoir n'est qu'une idée simple occasionnée par le changement. Cette conjecture paraît peu fondée, puisque l'idée de pouvoir implique, d'après Lk., quelque sorte de relation (xxi, 3) et que l'idée de cause s'étend à tout ce qui produit, une idée simple, ou complexe et nous est suggérée par les « vicissitudes des choses », ex. gr. : la transformation du bois en cendres (xxvi, 1). Le plus vraisemblable est que Lk. a employé les deux mots dans le même sens en ne mettant entre eux que la différence consacrée par l'usage : le pouvoir de « causer » avant qu'il s'exerce correspondant à « power » et le même pouvoir en acte à « cause ».

Ces définitions posées, la question « la volonté est-elle libre » ? n'a aucun sens, et l'on ne doit pas y répondre. En effet, la volonté et la liberté sont des pouvoirs et non des agents ; or, il est clair qu'un pouvoir ne peut appartenir qu'à un agent et non à un autre pouvoir. L'expression de « faculté » est sans doute la cause de la méprise de ceux qui ont ainsi posé la question. On s'est habitué à considérer les facultés comme des êtres réels, parce qu'elles étaient traitées comme telles dans le langage. Cette façon de parler a jeté autant de confusion et a été aussi inutile dans l'étude de l'âme, que dans celle de la médecine, les facultés digestives, motives, expulsives. Il ne faut pas oublier que ces mots n'expliquent rien et ne désignent aucun principe réel ; ils expriment seulement d'une façon abstraite, générale, ce que l'expérience nous montre *in concreto* (XXI, 18, 20) ¹.

La liberté n'appartient qu'à l'agent ou à l'homme (*Ibid.*, 21). Il faudrait donc demander, non si la volonté, mais si l'homme est libre ². La conscience que nous avons de produire des actions, nous fait assez savoir qu'il l'est. Aucune spéculation ne peut rien contre ce fait d'expérience. Il est, dans la plupart des cas, impossible que la volition soit libre (XXI, 23). « Vouloir étant une action, et la liberté consistant dans un pouvoir d'agir ou de ne pas agir, à l'égard de l'acte de vouloir, quand une action qui est en son pouvoir est proposée à sa pensée, un homme ne peut pas être libre. » Il peut être libre d'accomplir ou non l'action proposée ; mais il n'est pas libre de choisir ou de ne pas choisir entre ces deux alternatives : un homme qui se promène et à qui l'on propose de s'arrêter n'est pas

¹ « Il n'y a pas lieu de distinguer, dit Lk., entre les mots capacité, pouvoir, faculté, qui signifient purement la même chose. » XXI, 20.

² Lk. s'accorde ici avec Descartes, qui emploie souvent (ex. gr. : dans le *Traité des Passions*) le mot âme au lieu du mot volonté (volonté et liberté). Il semble bien que les efforts de Lk. pour prouver que la liberté est limitée, que la volonté n'est pas libre, soient dirigés contre Descartes.

libre, quant à l'acte par lequel il se détermine à continuer ou à cesser sa promenade.

Cette argumentation s'applique-t-elle à toutes nos volitions ou seulement à celles posées dans certaines conditions, par exemple, quand nous devons nous décider sur-le-champ, comme Locke l'ajoutera plus tard ? (xxi 23)¹. On peut remarquer que, dès la première édition, Locke en borne la portée à la plupart des cas (*in most cases*, § 25). Après avoir donné (*Ibid.*) l'exemple de l'homme qui se promène, il ajoute : « L'esprit, *dans ce cas*, n'a pas le pouvoir de différer de vouloir. » Il y a donc des cas où l'esprit peut suspendre ses déterminations. Locke n'en dit rien dans la première édition aux sections où il définit la liberté et la volonté ; à peine nous laisse-t-il deviner que ces cas sont possibles. Sans rien abandonner de ce qu'il affirme ici, il donnera, dans les remaniements successifs de ce chapitre, de plus en plus d'attention au pouvoir que nous avons de suspendre notre jugement, et il reconnaîtra en lui le vrai fondement de la responsabilité. Dans sa première rédaction, il ne parle que de la liberté d'exécuter ce que nous avons résolu. Comme le remarque Leibniz : « Ceux qui opposent la liberté à la nécessité entendent parler non pas des actions extérieures, mais de l'acte même de vouloir. » Cependant il faudrait se garder de faire à Locke une querelle de mots en lui reprochant d'avoir totalement omis de parler du pouvoir de suspendre le jugement ; son observation était trop exacte et trop fine pour qu'il ne le signalât pas dès la première édition. Il l'indique assez clairement dans la section 69, lorsque condamnant l'inadvertance dans le choix de nos principes de conduite, il écrit : « Juger c'est, pour ainsi dire, balancer un compte et déterminer de quel côté est la diffé-

¹ « As presently to be done » dans les éditions posthumes. *Ibid.*, 24 : « in such a case. » Edit. posth. et *Ibid.* 24 : *Trad Coste* : « dans toutes les occasions où l'action lui est proposée à faire sur-le-champ ».

rence... L'entendement et la raison nous ont été donnés pour éviter cette précipitation [qui nous fait juger mal, si nous voulons en faire un bon usage, en cherchant, regardant les choses et jugeant là-dessus]. Le jugement dont il s'agit ici est l'adhésion de l'esprit à une règle de conduite ou à une autre ; ce n'est pas l'acte même de la volonté. Le caissier, qui a balancé son compte, n'a pas pris pour autant la détermination de payer ses créanciers ou d'envoyer des traites à ses débiteurs. Il sait seulement ce qu'il conviendrait qu'il fit. Le jugement dépend donc de la raison et de l'entendement ; mais il intéresse la volonté, puisqu'il précise le motif qui la déterminera ; il intéresse, par suite, la liberté (*power to act or not to act*), qui n'est que le pouvoir de faire ce que l'on veut. Sans doute, une réflexion plus profonde aurait montré à Locke que le pouvoir de balancer les biens qui excitent le désir, est une véritable force, indépendante non seulement du désir, mais aussi de la raison et du jugement ; que nos actions sont originales ou, comme disaient les stoïciens, dépendent de nous, dans la mesure où cette force en est le principe ; que c'est elle enfin que l'on a coutume d'appeler liberté ou volonté libre. Mais on doit accorder qu'après la définition donnée, dans les premières sections, de la volonté et de la liberté, Locke ne pouvait considérer la volonté comme le principe du jugement ; elle ne pouvait lui être que postérieure¹.

Le désir de soutenir que la volonté est libre a fait imaginer aux philosophes qu'elle est dans un état d'indifférence, c'est-à-dire dans un état où aucun motif ne solliciterait la détermination plus fortement qu'un autre, et dans cette hypothèse, il faut, puisqu'à la fin il y a une décision, que la volonté s'y détermine elle-même. Cette

¹ Il a toujours maintenu la terminologie qu'il avait adoptée et qui n'est pas aussi éloignée de l'usage vulgaire que de celui des philosophes (Cf. sect. 48, sa critique de l'expression libre arbitre, « *free-wil* »).

conception est inintelligible ¹. Il est vrai que la volonté est un pouvoir actif, c'est-à-dire capable de produire (*produce*) un véritable commencement dans une série de faits, mais il faut qu'il y ait quelque raison pour laquelle elle le produise plutôt que de ne pas le produire ; de même une masse placée à une certaine hauteur peut développer une certaine énergie ; elle l'a en puissance ; mais il faut une raison qui la fasse se mouvoir. Il faut donc que notre volonté soit déterminée par quelque chose d'autre qu'elle-même : *by some thing without itself* (xxi, 29).

L'expérience nous apprend que c'est par ce qui nous plaît le plus. Or, ce qui nous plaît le plus est le bonheur, et ce qui contribue à notre bonheur, nous l'appelons bien (xxi, 29, 63). Le bien est ce qui peut nous causer du plaisir ; nous appelons bons, les objets qui ont ce pouvoir. Le bonheur n'est que le maximum de plaisir dont nous sommes capables. Le plaisir est susceptible de degrés. C'est le plus grand bien (*good, the greater good*) qui détermine notre volonté (29). »

Etre soumis à la loi du bonheur n'est pas une imperfection de notre nature (xxi, 30, 32) ; c'est, au contraire, le plus beau privilège des êtres intelligents ; et, autant qu'il nous est permis de le concevoir, les anges, Dieu lui-même doivent y être soumis (xxi, 31). Cette soumission ne diminue en rien leur liberté ni la nôtre, si la liberté n'est que le pouvoir d'agir ou de ne pas agir (xxi, 33). Dieu est plus libre que nous, et il est plus déterminé que nous par la loi du bien ².

¹ Les métaphysiciens ne s'en formalisent pas trop ; ils admettent que la source de notre activité est mystérieuse et que l'on tombe dans toutes sortes de difficultés, quand on veut raisonner là-dessus. Kant n'a pas peu contribué à leur inspirer cette prudence. Lk. semble avoir eu lui-même le sentiment qu'elle était nécessaire, quand il s'agit de la liberté. *Ibid.* ex. gr. : xxi, 26, où il distingue les difficultés, qui viennent de la confusion des mots et des idées, d'autres qui viennent peut-être de la nature des choses, et *Lettre à Moly.* 20 janvier 1693.

² Lk. ne fait ici, en somme, qu'une description de ce qui se passe en nous, mais l'ordre de son exposition la fait ressembler à une théorie des fondements psychologiques de la moralité.

Il reste à expliquer, pour mettre ces vues en accord complet avec l'expérience, comment les hommes ne se déterminent pas toujours dans le sens du meilleur, car la diversité de leurs façons d'agir, prouve que tous ne font pas le bien. La solution de la difficulté est que ce qui paraît agréable à l'un, ne l'est pas également pour l'autre; il y a un goût des plaisirs, comme il y en a un des mets et des boissons. « Les hommes choisissent différentes choses et pourtant tous choisissent bien, si l'on veut les comparer à un groupe de pauvres insectes, dont les uns, des abeilles, font leurs délices du suc des fleurs; d'autres, des scarabées, d'un autre genre de nourriture; et si tous, après avoir joui l'espace d'une saison, cessent d'exister pour toujours. » xxi, 35.

Mais comment se fait-il que souvent les hommes voient le bien et, en connaissance de cause, choisissent le pire ? Les explications de Locke reviennent à nier l'objection. Un bien présent émeut davantage la volonté qu'un bien absent. L'éloignement (xxi, 66-67), l'incertitude (68), la nouveauté, font que le plus grand bien peut être délaissé pour un moindre, parce qu'*en apparence*, au moment où nous nous décidons, celui-ci est le plus attrayant (xxi, 36-37). De sorte que, si notre jugement est toujours exact, quand il porte sur un bien présent, il peut ne pas l'être quand le bien est absent (61). Il reste donc « que les hommes cherchent tous le bonheur avec une entière sincérité ».

Le faux jugement qui nous séduit et nous égare est une « mauvaise évaluation » des biens (*misreporting upon the various comparisons of these*) (xxi, 64). Il peut porter : 1° sur la comparaison inexacte du bien présent et du bien à venir (65) ; 2° sur la comparaison de leurs conséquences. Dans tous les cas nos erreurs ont pour cause « la constitution faible et bornée de notre esprit » (66). Nous ne pouvons pas goûter deux plaisirs à la fois ; il faut donc toujours que l'un des termes de notre jugement soit moins

présent que l'autre, ce qui rend l'erreur de calcul possible. Elle a plus directement pour cause l'ignorance et l'inadvertance qui consiste à ne pas examiner assez attentivement ce que l'on connaît. Les hommes qui restent dans l'ignorance ou agissent avec inadvertance doivent se condamner eux-mêmes, comme ne faisant pas de leur entendement l'usage le meilleur, c'est-à-dire le plus avantageux. Aucune matière ne mérite plus d'attention que les principes de notre conduite, puisque de la connaissance que nous en avons, dépend notre bonheur. Mais les hommes se laissent entraîner par le divertissement (au sens de Pascal). Rien n'est plus insensé. L'argument du pari (XXI, 72) devrait arrêter les moins réfléchis ¹.

§ 38. — RELATIONS MORALES.

« La moralité, établie sur ses vrais fondements, ne peut pas ne pas déterminer la volonté de celui qui prend seulement le soin de la considérer » (XXI, 72). Les vérités morales sont, en effet, universelles et nécessaires comme les propositions mathématiques. Ce sont des concepts définissables exactement. Quant au caractère moral de nos actions, il résulte de leur rapport à une loi ; la moralité, en général, est une relation. Par relation morale, on peut entendre « la conformité ou la non-conformité des actions volontaires des hommes à une loi à laquelle ces actions sont rapportées, d'après laquelle elles sont jugées » (II, XXVIII, 4). *Les lois morales* sont, d'une façon générale, celles qui se rapportent à notre conduite. Il y a lieu de les distinguer et d'en examiner la valeur.

¹ Tout ce que dit Lk., XXI, 72, rappelle Pascal (qu'il avait lu), ainsi que ce qui est dit de la coutume à la section précédente. Cf. PASCAL, édit. BRUNSCHWIGG, n° 92,252. Mais Lk. croit possible, en droit, de retrouver par la seule raison, les vraies règles de la moralité. Cette section (la 45^e de la 1^{re} édition) causa à Molyneux l'enthousiasme qu'il exprime dans sa lettre du 22 décembre 1692.

Mais il faut d'abord remarquer qu'elles ne conçoivent pas sans une sanction; autrement, s'adressant à des êtres libres, elles seraient tout à fait incapables de déterminer l'obéissance. La sanction est un bien (récompense) ou un mal (châtiment). Le bien ou le mal moral n'est ni ce bien même, ni ce mal, mais ce qui fait que nous méritons l'un ou l'autre, c'est-à-dire la conformité ou la non-conformité de notre action volontaire à la loi sanctionnée. Cette relation a, pour nous, non en soi, la même valeur, que la règle à laquelle nous nous rapportons soit vraie ou fausse, car la valeur d'une relation ne dépend pas de celle de ses termes.

Les trois principales lois de la conduite sont : 1° la divine ; 2° la civile ; 3° la loi de l'opinion ou de la réputation ¹. Le langage les distingue ainsi : nos actions volontaires rapportées à la loi divine sont des péchés ou des devoirs ; par rapport à la loi civile, elles sont criminelles ou innocentes, et selon l'opinion, nous avons des vertus ou des vices ².

Personne ne contestera l'existence ni la force de la loi divine. Nous y sommes soumis comme créatures de Dieu. Cette loi, dont l'auteur est sage et bon, ne peut nous diriger que vers le bien. Elle s'impose à nous avec plus de force qu'aucune autre, puisque son auteur y joint des sanctions infinies. « Elle est la seule vraie pierre de touche de la rectitude morale ³. » (xxviii, 8). En cas de con-

¹ La « loi philosophique » dans la 1^{re} édit. FRAS.: p. 476¹.

² LEIBNIZ reproche à Lk. cette terminologie (*N. E.*, II, xxviii, 10): « Si l'habile auteur qui s'explique ainsi déclarait qu'il lui a plu d'assigner cette présente définition arbitraire, nominale, aux noms de vertu et de vice, on pourrait dire seulement qu'il lui est permis en théorie... mais on sera obligé d'ajouter que cette signification n'est point conforme à l'usage ni même utile à l'édification. » Si elle n'est point conforme à l'usage, c'est que nous sommes dupes de nos préjugés, car il est certain, suivant l'opinion de Lk., qu'il y a beaucoup de vertus et de vices qui ne sont tels que par la coutume.

³ Cette addition, motivée par les critiques de Lowde, n'ajoute rien à la pensée intime de Lk. et éclaire ce qui suit.

flit entre la loi divine et les autres lois morales, c'est à la première qu'il faut obéir, puisque c'est en la suivant que nous pouvons atteindre le plus grand bien.

La loi divine comprend ce que l'on appelle « loi naturelle » et la révélation¹.

La loi civile est aussi une loi morale, c'est-à-dire capable d'obliger un être libre, puisqu'elle est sanctionnée. Elle est jugée elle-même par la loi naturelle, qui marque l'étendue et les limites du pouvoir gouvernemental, et qui détermine, dans le détail de son contenu, toute législation. Du moins il devrait en être ainsi. Mais, en fait, la loi civile subit l'influence d'une troisième loi morale, celle de l'opinion ou de la réputation. Locke l'appelle loi philosophique, parce que c'est celle dont les philosophes (les moralistes, sans doute, comme La Rochefoucauld ou la Bruyère) se sont le plus occupés. Or, il y a trois choses qui gouvernent les hommes : la raison, la passion et la superstition. La première gouverne peu ; les deux autres entraînent la masse de l'humanité ; mais la superstition est la plus puissante et produit les plus grands maux (Journal, 16 mai 1681). Si les hommes fondaient toujours leurs opinions sur la raison, les mots de vertu et de vice exprimeraient, comme on prétend le leur faire exprimer, un rapport de nos actions à la loi divine, au moins telle qu'elle est connue par la « lumière naturelle », et la troisième loi se confondrait avec la première. Mais l'opinion est le plus souvent mal fondée. Comme Pascal, Locke en fait peu d'estime : « Il n'y a pas de chose plus dangereuse à quoi l'on puisse se rapporter, ni de plus propre à nous égarer. » A cause d'elle, « il y a, somme toute, beaucoup

¹ « La loi divine est promulguée aux hommes par la lumière naturelle ou par la révélation. » (Cf. *Lett. à Tyrrell*, 4 août 1690). Dans cette lettre, Lk. ne prétend pas que les sanctions futures soient démontrées. Il en a fait plus souvent un article de foi. Mais on comprend que dans un ouvrage public il n'insiste pas sur l'impossibilité de les démontrer.

plus de fausseté et d'erreur parmi les hommes que de vérité et de connaissance » (IV, xv, 6).

Malgré les divergences des jugements des hommes sur leurs actions, il est un fait qui se produit toujours : « La vertu est partout ce que l'on croit digne de louange. » La vertu est, en droit, ce qui est digne de louange, comme le demande Leibniz, et, en fait, ce que l'on croit tel, et ce qui est conforme à l'opinion, non à la vérité.

L'estime et le mépris sont les sanctions de la loi de l'opinion ; on sait quelle en est la puissance sur l'esprit des hommes.

Les idées morales sont formées d'éléments empiriques ; ce sont des collections d'idées simples (ainsi l'idée de meurtre) (xxviii, 18) ; mais elles dépendent, pour leur composition, d'un fait supérieur à l'expérience : notre propre nature. Faut-il les appeler innées, éternelles, nécessaires ? Elles ne méritent pas le nom d'innées, puisqu'elles ne sont pas en nous dès notre naissance, ni identiques chez tous les hommes. Elles peuvent être appelées éternelles, comme les vérités mathématiques, en un sens qui n'est pas celui de Descartes, ni de Leibniz, c'est-à-dire qui n'est pas métaphysique, mais plutôt critique, et qui fait songer à ce que dit Kant des jugements universels et nécessaires. De même que le théorème sur la somme des angles d'un triangle plan est vrai, qu'il existe ou non des triangles, de même il est vrai que l'homme doit faire le bien, qu'il y ait ou non réellement des hommes qui le fassent. Ces vérités sont nécessaires, car elles jugent les choses réelles : il ne saurait y avoir d'homme vertueux qui ne réponde à l'idée que nous nous en sommes formée.

La plus grave objection que l'on ait coutume de faire à la morale de Locke est celle que l'on peut adresser à toute morale empirique du bonheur. La loi d'être heureux n'empêche-t-elle pas nos actes d'être libres, ne nuit-elle pas à leur moralité ? C'est, en effet, l'appétit du bien qui émeut en nous les passions. La réponse (Cf. II, xxi, 51) est

que cet appétit doit être soumis à la raison et proportionné à la valeur (*value*) du bien convoité. C'est donc sans inadvertance, et avec mesure, que nous cédon à l'attrait du bien. Quel critérium, demande-t-on encore (Cf. FRAS. E., I, 364^{3.4}), appliquerons-nous pour estimer la valeur des choses que nous désirons? Il faut admettre que la raison a en elle tous les principes nécessaires à cette estimation, comme lorsqu'il s'agit de vérité spéculative, elle a en elle *a priori* tous les principes nécessaires pour constituer la connaissance. Ce n'est pas à dire qu'elle y réussisse du premier coup, ni qu'elle posera d'emblée les règles morales les meilleures, ni enfin qu'elle aura toujours le pas sur l'opinion et la coutume. Mais il faut bien admettre, qu'elle est capable de poser des règles plus justes les unes que les autres, et de les juger telles.

L'action morale sera donc l'action volontaire et raisonnable. Locke semble au fond d'accord avec tous les partisans de la morale rationnelle : les stoïciens, qui nous recommandent de faire ce qui dépend de nous, et Kant, pour qui la volonté autonome est la seule faculté morale.

N. B. — Il ne nous paraît utile de rappeler ici ce que dit Lk. (II, VII) du plaisir et de la douleur, ni (II, XX) des passions. Ces chapitres contiennent des remarques intéressantes, mais l'auteur a raison de dire qu'il n'a pas voulu écrire un discours des passions (XX, 8); comme le note FRASER (E., I, 304⁴) « Locke's account of the passions . . . is desultory and superficial ». Il est remarquable qu'au lieu de réduire toutes les passions à une seule (comme l'École ou Descartes), ce qui ne s'accorderait pas bien avec la méthode de l'*Essai*, Lk. s'efforce de les ramener au plaisir et à la douleur éprouvée dans des circonstances données. Certaines passions impliquent un élément intellectuel (une comparaison). « L'envie et la colère ne sont pas produites en elles-mêmes par la douleur ou par le plaisir, mais elles renferment certaines considérations de nous-mêmes et des autres, jointes ensemble, elles ne se rencontrent point dans tous les hommes, parce qu'ils n'ont pas tous cette estime de leur propre mérite ou ce désir de vengeance qui font partie de ces passions ». Il y a donc des

passions intellectuelles et qui ne sont pas communes à tous les hommes. D'autres, communes à tous, résultent des circonstances où tous se trouvent placés. Il est regrettable que Lk. n'ait pas poussé davantage cette théorie, qu'il ait indiqué simplement en passant que le seul ressort de notre activité est l'inquiétude (uneasiness), mot difficile à traduire, qui exprime le sentiment, quelque forme qu'il prenne, de l'insuffisance du présent pour notre bonheur. Par cette opinion, Lk. est pessimiste, mais non d'un pessimisme irrémédiable, puisqu'il admet que nous pouvons travailler efficacement à notre bonheur. Ce qui importait surtout à Lk. dans l'*Essai* était démontrer : 1° que l'« uneasiness » est le seul ressort de notre activité ; 2° que toutes les idées des passions nous viennent de la sensation et de la réflexion.

CHAPITRE IV

De la Représentation de la Nature.

§ 39. — LA REPRÉSENTATION DE LA NATURE.

L'effort de Locke dans le second livre, reste en deçà de ce que l'on pourrait appeler une recherche épistémologique ou une métaphysique de la nature. A considérer la place et l'utilité de ce livre dans l'ensemble de l'ouvrage, il ne devait être qu'une description historique de nos idées. Locke se défend d'avoir voulu faire autre chose ¹ Cependant, à plusieurs reprises et particulièrement II, XXI, 75, il laisse paraître ses opinions de « philosophe ». « Si, non content de considérer purement et simplement les idées que nous trouvons en nous-mêmes, nous voulons en rechercher les causes, nous ne pouvons concevoir qu'il y ait dans les objets sensibles aucune autre chose, par où ils produisent différentes idées en nous, que la différente grosseur, figure, nombre, contexture et mouvement de leurs parties insensibles. » Quelques lignes plus haut, il donnait une classification de nos idées *originales*, c'est-à-dire de celles qui pourraient suffire « si l'on voulait les examiner en philosophe », à expliquer toutes les autres. Ce sont, celles de la perception et de l'existence mises à part, les idées que nous utilisons le plus pour constituer la science de la nature : l'étendue, la mobilité, la puissance de mouvoir, la durée, le nombre.

¹ « I shall not contrary to the design of this Essay, set myself to inquire philosophically into the peculiar constitution of the bodies » (II, XXI, 75).

§ 40. — LA SOLIDITÉ ET L'ESPACE.

L'idée de solidité étant simple, l'expérience seule peut nous apprendre ce que c'est (II, IV, 4 *ad f.*). Cependant on peut tenter de l'expliquer, en disant que « c'est ce qui empêche l'approche de deux corps, lorsqu'ils se meuvent l'un vers l'autre ». Le mot de solidité semble préférable pour désigner cette propriété des corps à celui d'impénétrabilité de forme négative ¹.

La solidité diffère de la dureté ou résistance à la déformation ; un corps mou n'est pas moins solide qu'un corps dur (II, IV, 4) ; l'un et l'autre occupent également l'espace où ils se trouvent, de façon qu'un autre corps n'y puisse pénétrer.

La solidité diffère également de l'espace. « Nous avons une idée claire d'un espace sans solidité » (II, IV, 3), c'est-à-dire sans corps. Nous pouvons, par exemple, imaginer qu'un corps se déplace, sans qu'aucun autre ne vienne remplir le vide qu'il laisse derrière lui. Lorsque les physiciens soutiennent le contraire, ils le font en faveur de deux principes inséparables, qui sont de pures suppositions : 1° que l'étendue est l'essence des corps ; 2° que le vide n'existe nulle part. Ces deux hypothèses ne s'accordent guère avec nos idées ; nous ne pouvons croire que les choses y soient conformes, parce qu'il nous est plus aisé de nous les représenter autrement. Le mieux serait donc d'abandonner ces suppositions, pour d'autres moins choquantes. D'abord il importerait de donner un sens précis aux mots « espace », « étendue », « corps », sans d'ailleurs s'embarrasser de subtilités inutiles, car « il n'est que trop ordinaire de voir des discours très intelligibles

¹ Lk. ajoute que *solidity* est communément employé dans le sens où il le prend IV, 2. Ce n'est pas l'avis de ses adversaires. Mais il a toujours soin de se conformer moins à l'usage des philosophes qu'à celui de toutes les personnes qui parlent bien. Cf. le sens de *solidus*.

gâtées par trop de délicatesse sur ces pointilleries », et « il se trouvera toujours quantité de choses qui ne pourront s'ajuster exactement à nos conceptions et nos façons de parler. » (Note dictée par Lk. à Coste, *ad fin.*, II, xv, 9.) Par espace, il faut entendre une des conditions de l'existence des corps ¹. Nous en acquerrons l'idée par la vue et par le toucher (II, XIII, 2). Dans chaque cas en particulier, la représentation de l'espace est celle d'une relation entre deux êtres. Leur « distance ». Lorsqu'elle est perçue entre un corps ou un point et deux ou plusieurs êtres fixes, nous l'appelons place, position, lieu. Nous pouvons d'ailleurs choisir ces termes fixes comme il nous est utile, suivant les circonstances. (Nous dirons que les pièces d'un jeu d'échec sont sur l'échiquier, celui-ci sur une table, la table dans telle chambre) (XIII, 9). Comme nos idées d'espace ne sont que des idées de relations, on ne saurait entendre cette question : à quelle place est l'univers ? parce que l'univers ne peut être rapporté à aucun terme. L'idée générale d'espace est celle d'une relation quelconque de distance entre des êtres donnés ou possibles ².

On demandera peut-être comment l'idée d'espace simple et acquise par la sensation (*we get the idea*, etc. XIII, 2) est cependant une relation. Il ne faut décidément attacher à cette épithète de simple d'autre signification que celle indiquée plus haut : sont simples les idées dont on ne saurait communiquer comme représentations (*Vorstellung*) à ceux qui n'en ont pas eu l'expérience. Nous sommes accoutumés à distinguer la représentation du concept, comme le fait Riehl, dans un passage où,

¹ C'est déjà la doctrine des fragments des *Miscel. Pp.* de 1676-77 et 1678. Lk. revient dans l'*Essai* à cette opinion newtonienne que l'espace est peut-être un attribut de Dieu. Cf. Note de Coste, II, XIII, 27, et xv, 8.

² Nous ne croyons pas forcer le sens des §§ 4, 5, 7-11, ch. XIII, en les résumant dans cette définition presque leibnizienne de l'espace. On remarquera que Lk. définit les modes de l'espace (immensité, figure, place) comme des relations et l'espace lui-même comme une distance (XIII, 3), même quand il le considère sous ses trois dimensions.

peut-être, il se rappelle Locke¹. L'auteur de l'*Essai* a eu de cette distinction un sentiment plus net que la plupart de ses contemporains ; l'idée est tantôt représentation (*was wird erfahren*) et tantôt relation (*was wird gedacht*).

L'étendue est l'espace rempli par la solidité (II, IV, 2). L'étendue est une idée qui n'appartient qu'aux corps ; mais l'espace peut évidemment être considéré sans cela. « En somme, je pense que le plus intelligible et le meilleur moyen d'éviter la confusion est d'employer le mot étendue (extension), pour indiquer une propriété (affection) de la matière, ou la distance des extrémités des corps solides particuliers, et « espace », pour désigner, en général, la distance, qu'elle soit ou non dans une matière solide. » Ce n'est là qu'une convention de langage², d'ailleurs justifiée par l'usage, non une définition. L'extension, comme l'espace, est indéfinissable (XIII, 5).

L'idée de corps est complexe, « c'est l'idée de quelque chose de solide et d'étendu, dont les parties sont séparables et peuvent être unies en diverses façons » (XIII, 11).

¹ « Blosser Empfindungen, die man am ehesten als Beispiele einfacher Begriffe anführen könnte, weil sie einfache Vorstellungen sind, lassen sich definieren, nämlich durch Vorstellungen ausdrücken, die aus einem anderen Sinnesgebiet stammen, aber mit jenen Empfindungen in gesetzlichem Zusammenhange stehen. Solche Definitionen beschreiben zwar nicht die Empfindung nach ihrem qualitativen Eindruck, dieser wird erfahren, nicht gedacht, ist also kein Begriff, wohl aber vertreten sie ihre Stelle im Universum der Bedeutungen. Dem Blinden fehlt eigentlich nicht der Begriff der Farbe, — er kann sich genaue Vorstellungen von Schwingenzahlen und Wellenlängen bilden, — sondern der Gegenstand des Begriffes, er kann seine Begriffe nicht brauchen ». — *Beitr. z. Logik. Viert. f. wiss. Ph.* 1891, p. 11. Cette doctrine est celle même de Lk., mais exprimée avec plus d'ordre et de précision.

² Cf. xv, 1, où Lk. déclare qu'il appellera l'espace « dans sa simple et abstraite conception », *expansion*, pour le distinguer de l'extension qui, « existant entre des parties solides de matière, implique ou du moins suppose l'idée de corps et je préfère aussi expansion à espace, parce que celui-ci est souvent appliqué à la distance des parties successives aussi bien qu'à celles qui sont permanentes ». Ces définitions sont fort nettes et Lk. sait s'y tenir quand il est utile. La remarque de FRATER, I, 258, paraît trop sévère.

On distinguera donc les idées d'espace et de corps, parce que nous avons très clairement l'idée d'un espace vide, c'est-à-dire d'un espace dans lequel pénétrerait un corps, sans en rien exclure et sans éprouver aucune résistance ¹ (XIII, 27). De plus, les parties des corps sont séparables, mobiles (XIII, 13, 14), et s'opposent au mouvement des autres corps, ou plus exactement les corps ont des parties, l'espace n'en a pas, à proprement parler. Nous ne pouvons, ni réellement, ni même mentalement, diviser l'espace ; si nous concevons deux parties de l'espace séparées l'une de l'autre, il y a encore de l'espace entre elles ; on ne les a donc pas séparées de l'espace ; et, si on les rapproche de façon qu'elles soient divisées, il faut dire qu'on les considère successivement, ou bien l'une et non l'autre ².

Les parties de l'espace ne sont pas mobiles, car le mouvement n'est qu'un changement de distance entre des parties séparées les unes des autres. Lorsque les géomè-

¹ Lk. ne connaissait pas la XIV^e des *Regulae* où Descartes explique qu'il n'est pas possible d'avoir une représentation (i. e. une idée au sens ordinaire de Lk.) de l'espace lui-même « dégagé de tout sujet » ; « bien que quelqu'un puisse se persuader... que, supposé réduit à rien, tout ce qui est étendu dans la nature, il n'est pas inadmissible que l'étendue elle-même existât par elle seule ; toujours est-il que pour cette conception il ne se servira pas d'une idée corporelle, mais de sa seule intelligence portant un faux jugement ». En réfléchissant à cette image de l'étendue abstraite, que l'on a dans l'esprit, on s'aperçoit « qu'on l'imagine tout autrement qu'on ne la juge ». Dès lors, peut-on dire que l'on se représente vraiment l'espace pur, que l'on a une idée ?... Lk. pensait sans doute aux passages des *Principes* où Descartes affirme (II, 40) que « l'espace ou le lieu intérieur et le corps qui est compris en cet espace, ne sont différents que par notre pensée ». Descartes parle lui-même, ex. gr., II, 41, de l'« idée que nous avons de l'espace » et il admet (II, 42) qu'entre un corps et l'espace intérieur qu'il occupe, il y a de la différence « en notre façon de penser », car « l'espace en général, c'est-à-dire considéré abstraitement, peut être commun aux pierres, au bois, à l'eau, à tous les corps et aussi au vide s'il y en a ». Descartes semble accorder ici que nous pouvons distinguer par la pensée l'idée d'espace de celle de corps. C'est ce que Locke veut retenir.

² « One, is only a partial consideration terminating in one alone ». XIII, 13.

tres font varier la position des figures dans l'espace. Ils les considèrent comme des objets ou, si l'on veut, comme des corps d'une nature étrange, qui auraient tous l'étendue, mais non tous l'impénétrabilité, et ils rapportent leurs changements de position, à des parties fixes de l'espace. Pourquoi ont-ils le droit de faire mouvoir ces figures, bien qu'elles soient de l'espace pur, dont les parties sont inséparables ? Parce qu'en réalité ils ne séparent pas les figures de l'espace quand ils les déplacent. Ils conçoivent, au contraire, qu'il y a toujours le même espace continu entre elles, qu'en elles. S'il n'y en avait point, ils ne pourraient pas mesurer, ni même concevoir des changements de position des figures : aussi ces changements ne constituent pas une division de l'espace ou, ce qui est la même chose pour Locke, de la distance, mais plutôt une variation de sa valeur.

Si l'on pouvait prouver l'existence réelle du vide, c'est-à-dire d'un espace où il n'y aurait point de corps, la distinction de ces deux idées serait par le fait même établie : mais Locke ne croit pas possible ou ne veut pas entreprendre d'en fournir la preuve. Il suggère seulement que la négation du vide ne correspond pas à ce que nous nous représentons clairement (ex. gr. : qu'un homme placé aux confins de la création puisse étendre le bras au delà dans le vide), qu'elle entraîne aussi les philosophes à refuser à Dieu le pouvoir d'annihiler un corps sans qu'un autre le vienne aussitôt remplacer ¹. Enfin il croit que le mouvement prouve le vide (XIII, 23).

Que si l'on objecte à Locke que nous ne pouvons nous représenter aucun corps qui ne soit étendu (ex. gr. : Desc., *Pr.*, II, 11), que l'étendue doit donc être l'essence des corps, il fera remarquer (XIII, 25) que beaucoup d'idées

¹ C'est à peu près ce que dit Descartes (*Pr.*, II, 18), à propos de la cruche d'où l'on sortirait tout corps.

que nous recevons des sens (sons, odeurs, faim, soif¹, etc.) n'impliquent aucune idée d'étendue ; que l'on pourrait aussi bien dire de l'unité qu'elle est l'essence des choses, puisqu'elle en accompagne toutes les idées (XIII, 26) ; enfin que l'étendue « n'est qu'une affection des corps, aussi bien que tout le reste de ce qui peut être découvert par nos sens, dont la pénétration ne peut guère aller jusqu'à voir la pure essence des choses »².

§ 41. — LA DURÉE.

« Il y a une autre espèce de distance ou de longueur dont l'idée nous est fournie par les changements perpétuels de la succession, dont les parties dépérissent incessamment. C'est ce que nous appelons durée » (II, XIV, 1). C'est une idée simple, indéfinissable, mais on peut l'éclaircir, en réfléchissant à la façon dont elle se forme en nous.

L'idée de succession ne nous vient pas de la sensation, mais de la réflexion. La perception du mouvement, loin de nous la fournir, la suppose (XIV, 6, 16). En effet, l'idée du mouvement n'est que la perception des positions successives d'un objet ; si un mobile se déplaçait sans que nous puissions repérer ses diverses positions, nous n'aurions aucune représentation de son mouvement. En réfléchissant sur ce qui se passe en nous, nous voyons que nos idées périssent, aussitôt que nous les avons perçues, et

¹ Ces deux derniers exemples ne doivent pas être confondus avec les premiers ; ce ne sont pas des « sensations », mais des « passions », c'est-à-dire des états du sujet, qui ne sont pas rapportés à un objet. Cependant les « passions » sont encore des idées, c'est-à-dire des représentations de ce qui se passe en nous et, bien que nous ne les rapportions à rien en dehors du corps, ce sont des représentations physiologiques, c'est-à-dire sensibles.

² C'est l'opinion même de Descartes. Il n'en faut pas conclure que Lk. n'ait pas compris les *Principes*, mais plutôt qu'il cherche à retourner la doctrine cartésienne contre son auteur. Si l'étendue est une représentation sensible, elle ne peut être, d'après Descartes lui-même, l'essence réelle des choses.

sont remplacées par d'autres. Lors même que nous nous efforçons de fixer longtemps notre attention sur une même idée, il s'y produit de petits changements, qui font que l'on ne saurait dire qu'elle soit restée rigoureusement la même. C'est ce changement continu des idées, qui est pour nous la première représentation de la succession. Des observations familières confirment cette conjecture : entre l'instant où nous nous endormons et celui où nous nous réveillons, après un sommeil sans rêve, il nous semble qu'il ne s'est pas écoulé de temps, ou, du moins, notre appréciation de la durée est d'autant plus exacte, que notre sommeil a été plus profond (XIV, 4). Il semble même que le train de nos idées (*train of our ideas*) ait une vitesse à peu près constante et qu'elle nous serve d'étalon pour mesurer, c'est-à-dire pour comprendre les autres successions. Ce n'est là qu'une supposition (*odd conjecture*, XIV, 10), mais elle explique assez bien, pourquoi nous ne percevons pas les mouvements dont les vitesses sont d'un autre ordre de grandeur, que la vitesse de notre vie intérieure. Nos sens ne nous représentent pas distinctement les positions successives d'un mobile animé d'un mouvement très rapide (XIV, 8). Si le mouvement est trop lent, il ne produit pas non plus en nous une série continue d'idées distinctes (*a constant train of new ideas*) ; la différence entre deux positions successives du mobile, trop grande dans le premier cas, est dans celui-ci trop petite pour que nous la percevions ¹. L'unité de durée est l'« instant », c'est cette partie de la durée pendant laquelle nous ne percevons aucune succession ² (XIV, 10).

¹ Nous admettons aujourd'hui très volontiers que la série de nos phénomènes psychologiques, ne peut se dérouler plus rapidement que celle des phénomènes physiologiques qui en sont les conditions, et que le temps est le milieu commun, dans lequel nous nous représentons ces deux séries.

² On a observé (ex. gr. : ED. GRIMM, p. 347) que les efforts de Lk. pour expliquer l'origine de certaines de nos idées aboutissent à de pures

Ces remarques s'appliquent à ce que l'on appelle « le temps psychologique ». Ce temps est limité à notre vie consciente ; il est discontinu comme elle et s'y rapporte exclusivement ; en un mot, il est tout subjectif. Locke ne l'a pas expressément opposé au temps physique, mais il a eu quelque sentiment de leurs différences, ainsi qu'en témoigne le soin qu'il met à distinguer, par leur signification, les mots durée (*duration*) et temps (*times*), comme il avait distingué espace et étendue, sans indiquer très clairement les caractères de l'espace psychologique et ceux de l'espace mathématique. Le temps est à la durée ce que le lieu est à l'expansion (xv, 5). Le temps, c'est la durée mesurée (xiv, 17), comme l'expansion est un système de distances. « Le temps et le lieu ne sont rien autre chose que certaines distances déterminées, prises de certains points connus et fixes dans les choses sensibles ¹ » (xv, 5).

tautologies (laufen auf lauter Tautologien hinaus); l'étendue des choses nous donne l'idée d'étendue, la succession de nos états de conscience, l'idée de succession, etc. Il n'y aurait vraiment tautologie que si Lk. prétendait définir ces idées et non pas indiquer simplement quelle expérience nous les suggère d'abord.

La naïveté de ces explications frappe surtout les commentateurs (ex gr.: GRIMM : pp. 218 et sqq., 221 et sqq.), qui ne remarquent pas assez que certaines idées ne résultent pas de l'expérience immédiatement, qu'elles nous sont suggérées par elle, mais que c'est l'esprit qui les forme; et, s'il les forme, c'est sans doute, d'après la pensée de Lk. lui-même, qu'il en possède, *a priori*, le pouvoir. Il est exact que, pour expliquer « comment nous venons à avoir » l'idée d'espace Lk. « verweist einfach auf die unmittelbare Wahrnehmung durch dem Gesichts und Tastsinn » (*Ibid.*, p. 347). C'est le rôle de l'expérience qui se trouve ainsi indiqué et c'est ce qui vient d'elle, le contenu de nos idées, qui fait l'objet de l'analyse de Lk. dans le livre II. Il ne suit pas de là que l'esprit n'ait aucune part dans la formation de cette idée simple, dont les caractères sont si extraordinaires, que l'on aurait pu faire pour elle seule, une subdivision dans la classification des idées. (Cf. note dictée à COSTE, II, xv, 9.)

¹ Lk. emploie « lieu » et non pas espace ou expansion dans cette phrase, parce qu'il n'entend pas parler de l'espace imaginaire.

En un sens réaliste, le mot temps s'applique à cette partie de la durée, effectivement remplie par les révolutions sidérales qui la mesurent. C'est le sens du mot dans « avant tous les temps », ou « lorsqu'il n'y aura plus de temps. »

L'importante distinction des deux temps et des deux espaces, est encore indiquée par des phrases comme celles-ci : « Quoique nous les mettions avec raison au nombre des idées simples, cependant toutes les idées distinctes que nous en avons ont quelque sorte de composition » (xv, 9) et (*Ibid.*, 12) : « la durée est, aussi bien que le temps qui en fait partie, l'idée d'une distance qui périt... l'expansion est l'idée d'une distance durable. » Cette contradiction d'une idée simple composée et la confusion de la terminologie, s'atténuent quand on se rappelle la double nature de l'idée : représentation et concept.

Par quel procédé transformons-nous la durée perçue dans l'expérience en une idée intelligible ? Il suffit de la rapporter à un critère objectif et de la considérer comme une grandeur. D'abord nous imaginons qu'indépendamment de notre conscience (par exemple, pendant notre sommeil), les choses existent dans la durée (xiv, 5). De plus, nous concevons cette durée comme continue, c'est-à-dire que l'esprit ne peut pas, en la divisant, arriver à un élément indivisible (xv, 9). Enfin, nous cherchons dans le champ de l'expérience externe, des apparences qui subissent des variations périodiques, c'est-à-dire qui deviennent, après une certaine variation, semblables à ce qu'elles étaient avant ; nous « supposons » que la durée des variations successives est constante. A vrai dire, nous n'avons aucun critérium de cette égalité, en dehors du sentiment de la succession de nos phénomènes psychologiques : et ce critérium n'est pas très certain, parce que l'observation nous permet bien de conjecturer, que nos états de conscience se succèdent avec une vitesse comprise entre des limites (xiv, 9), mais elle ne nous permet pas de croire que cette vitesse soit rigoureusement constante. De plus, des circonstances très variées peuvent modifier notablement notre appréciation de la durée, ou, comme on dit, nous faire trouver le temps long ou court. Il est donc mal aisé de justifier notre croyance à la pério-

dicité des variations qui nous servent à mesurer le temps, autrement que par des raisons de commodité. Nous choisissons naturellement les apparences, que nous jugeons les plus rigoureusement périodiques et les plus facilement observables. Ce sont ces caractères des révolutions du soleil et de la lune, et non leur nature de translations mécaniques, qui les ont fait choisir. On trouve, en effet, en Amérique, d'autres choix. La mesure du temps repose donc sur quelques suppositions et sur une convention librement formée (xiv, 23).

Une fois déterminée l'unité de mesure du temps, nous pouvons prolonger notre idée de la durée au delà de notre expérience, sans que ces temps, purement imaginaires, se présentent à l'esprit moins clairement que les temps réels (xiv, 24). La faculté que nous avons, de rendre toujours plus grand le nombre qui mesure une durée, nous permet de concevoir l'éternité, dont l'infinité ne nous paraît pas différente de l'idée que nous avons de l'infinité des nombres, auxquels nous pouvons toujours ajouter sans jamais arriver au bout (xiv, 30).

La durée et le temps, l'étendue et l'espace présentent des analogies remarquables. Sous leur aspect psychologique, ils sont discontinus et hétérogènes : la durée de notre vie psychologique n'est qu'une succession d'états de conscience, distingués les uns des autres, et l'idée sensible de l'étendue, une juxtaposition de sensations visuelles et tactiles très diverses. Elaborées par l'entendement, ces idées prennent des caractères tout autres : elles deviennent des grandeurs, elles sont continues, homogènes ou, comme s'exprime Locke : aucune de leurs parties n'est la plus petite possible (xvi, 4) ; chaque partie de l'espace est encore de l'espace ; « ces parties sont toutes de la même espèce et sans mélange d'aucune autre idée » (xv, 9).

Comme toutes les grandeurs soumises à la loi du nombre, l'espace et le temps sont susceptibles de plus et de

moins, nous pouvons même les étendre indéfiniment (xvi, 8). Les idées d'immensité et d'éternité ne sont que la représentation du procédé par lequel nous pouvons augmenter toute image donnée d'espace et de temps.

§ 42. — LE NOMBRE.

Il faut, pour éclairer cette remarque, indiquer l'origine de l'idée de nombre et certaines de ses propriétés. L'idée d'unité nous est suggérée à chaque instant par l'expérience sensible et par la réflexion. En répétant cette idée d'unité dans notre esprit et en ajoutant ces répétitions ensemble, nous venons à former les modes (ou idées complexes) du nombre ¹ (xvi, 2).

Le nombre jouit de trois propriétés remarquables : Ses modes sont les plus faciles à distinguer les uns des autres ; la différence de deux modes peut être connue là avec plus de précision que partout ailleurs, « par la raison que dans l'espace (ni dans aucune autre grandeur), nous ne saurions arriver par la pensée à une certaine petitesse déterminée, au delà de laquelle nous ne puissions aller, telle qu'est l'unité dans le nombre. Ainsi, dans les lignes qui paraissent être d'une égale longueur, l'une peut être plus longue que l'autre, par des parties innombrables, et il n'y a personne qui puisse donner un angle qui, comparé à un droit, soit immédiatement le plus grand » (xvi, 4).

« Une autre chose qu'il faut remarquer dans le nombre, c'est que l'esprit s'en sert pour mesurer toutes les choses que nous pouvons mesurer, qui sont principalement l'expansion et la durée » (xvi, 8). Il est clair que cet usage

¹ Il est à remarquer que l'idée de nombre est seulement *suggérée* par l'expérience. Le nombre n'est pas considéré comme existant en dehors de l'esprit, par ex. à titre d'affection des choses, ce n'est qu'une relation ; ce n'est « rien de réel », dirait Lk. ; mais un nombre concret peut être vrai ou faux, selon qu'il a été formé conformément ou non, aux suggestions de l'expérience.

des nombres serait sans avantage, sans la particulière netteté de leurs différences.

Enfin nous avons le sentiment que nous pouvons répéter indéfiniment l'opération par laquelle nous créons les nombres et, par suite, concevoir un nombre plus grand que tout nombre donné (xvii, 13). Locke s'abstient d'opposer aux suggestions de l'expérience ce pouvoir, évidemment *a priori* de les dépasser. Il dira même que l'idée d'infinité nous vient comme toutes les autres, de la sensation et de la réflexion. Mais, comme il n'entend par là autre chose, sinon que l'expérience doit fournir à l'activité originale de l'esprit, l'occasion de former cette idée, il n'est pas plus sensualiste, sur ce point, que Kant affirmant que sans l'expérience sensible, les formes de l'entendement sont vides et les intuitions aveugles.

Locke, qui n'était pas mathématicien et qui ne se proposait pas de satisfaire les analystes, ne pouvait guère expliquer l'idée du nombre que par la répétition de l'unité. Cependant, son bon sens éminent lui suggère des remarques, qui montrent qu'il sent bien l'importance de l'ordre, dans la création des séries numériques, et la relation qui existe entre l'idée du rang et celle de la valeur de leurs termes. Si les nombres ne diffèrent que par leur valeur, celle-ci dépend de l'unité avec laquelle ils ont été construits, il importe donc de les considérer dans leur rapport avec cette unité; la seule façon de déterminer ce rapport, est de les considérer comme faisant partie d'une série, et de leur donner des noms qui fassent entendre d'abord la place qu'ils y occupent (xvi, 6-7). C'est dire, en somme, que le nombre ne devient intelligible que lorsqu'il est conçu comme une relation.

§ 43. — L'IDÉE D'INFINI.

Cette idée nous est *suggérée* par l'expérience, mais, ajoute Locke, nous n'avons et nous ne pourrons jamais avoir aucune expérience de l'infini. Nous ne devons à l'expérience, que la matière ou l'occasion de notre idée d'infini. « Il semble que le fini et l'infini sont regardés comme des modes de la quantité. » Ce n'est que figurément que nous parlons de la Puissance, de la Sagesse, de la bonté infinie de Dieu ; nous nous représentons par là que l'étendue des actes ou des objets de ces attributs dépasse toute mesure (xvii, 1). Quand il s'agit de choses qui n'ont point de parties, comme sont toutes les qualités, sauf l'étendue et la durée, les représentations ne s'additionnent pas : « la blancheur d'un morceau de neige que l'on voit présentement rapprochée d'un autre, s'y incorpore, pour ainsi dire, sans que notre idée de la blancheur soit augmentée » (xvii, 6). Nous n'attribuons donc avec propriété la qualité d'infini ou de fini aux objets, qu'en les considérant comme des grandeurs données dans l'espace et le temps, et mesurables par le nombre.

L'idée du fini nous est fournie par l'expérience des portions finies d'étendue, qui viennent frapper nos sens ¹ (xvii, 2).

Le pouvoir que nous sentons en nous de multiplier une grandeur finie, sans rencontrer jamais aucun obstacle, n'est autre que le pouvoir de former l'idée d'infini. Cette idée contient deux éléments : l'un négatif, c'est la négation de toute limite imposée à nos multiplications ; l'autre

¹ Ces expressions ne s'accordent pas bien avec ce que Lk. a dit plus haut (xiv et xv) du caractère relatif de l'espace et de l'étendue même des corps. Mais il ne croit pas nécessaire de surveiller ses expressions, de façon qu'elles rappellent toujours ce qu'il a une fois clairement expliqué. Il lui arrive, l'explication donnée, de s'exprimer d'une façon qui n'y répond pas, mais que l'usage a consacrée.

positif, c'est la vue confuse de ce « fond inépuisable de nombres ¹ » que nous n'avons pas encore utilisés.

Ce n'est pas l'idée d'indéfini qui domine ce *processus* intellectuel, c'est une idée d'infinité. Quand nous l'avons poussé aussi loin que possible, nous voyons «.... que nous ne nous trouvons pas d'un point plus près de la fin de ces sortes de multiplications...», que la puissance d'étendre notre idée est toujours la même (xvii, 3 ; Cf. xxix, 16). Il n'y a donc aucune proportion entre les termes finis de la série et sa limite infinie. L'idée de la propriété qu'ont les grandeurs, de pouvoir être indéfiniment augmentées, doit être distinguée de celle de l'infinité de la limite. Ainsi l'on distinguera entre un espace indéfini et son immensité, c'est-à-dire la propriété de ne pouvoir être épuisé par aucune série de grandeurs spatiales.

Toutefois, c'est là une idée d'infinité, ce n'est pas celle de l'infini (xviii, 7-8). « La première de ces idées n'est autre chose qu'une progression sans fin, qu'on suppose que l'esprit fait par des répétitions, de telles idées de l'espace qu'il lui plaît de choisir. Mais supposer qu'on a actuellement dans l'esprit l'idée d'un espace infini, c'est supposer que l'esprit a déjà parcouru, et qu'il voit actuellement toutes les idées représentées de l'espace, qu'une répétition à l'infini ne peut jamais lui représenter totalement, ce qui renferme en soi une contradiction manifeste » (xvii, 7). Nous ne pouvons avoir l'idée « positive ² » d'aucun infini,

¹ Il est dans les habitudes intellectuelles de Lk. de se représenter toujours des choses ou, comme il dit, des idées positives, ayant pour contenu un objet individuel. Il se distingue par là des philosophes enclins à user largement des conceptions abstraites, au risque de les réaliser de temps en temps, et aussi de Kant, qui se représente plus volontiers les pouvoirs purs de l'esprit, que les données sur lesquelles ils s'exercent.

² La valeur de cette épithète n'est pas ici l'opposé logique de négatif. Lk. appelle positive toute idée ayant un objet conçu comme distinct de tout autre objet ; « tout ce qui existe, qui peut exister ou être considéré comme une seule chose est positif » (II, xxv, 6. Cf. viii, 1). A vrai dire, toute représentation qui est vraiment dans la pensée, est positive ; une idée qui ne le serait pas, ne serait rien que dans le langage, ou encore ce ne serait pas une repré-

parce que nous ne pouvons nous représenter un objet sans en penser les limites (XVII, 8, 13). Il serait vain de dire que l'idée des limites étant négative, il suffirait de les nier pour avoir une idée d'infini positive, car la limite ou la fin d'un être réel est quelque chose d'aussi positif que son commencement (XVII, 14).

Locke démêle avec finesse les préjugés qui attachent les cartésiens et les philosophes de l'école à leurs opinions confuses sur l'idée d'infini. La doctrine des attributs divins leur paraîtrait compromise, si nous ne pouvions avoir une idée de l'infini et, dans la pensée des dogmatiques, une idée ne peut être que « positive », la connaissance se terminant à un objet¹. Cependant quelques-uns, de peur d'être obligés de professer que le monde est infini — il le faut surtout si l'on ne consent pas à séparer l'espace des corps qui l'occupent — ou que Dieu, qui est spirituel, est étendu, renoncent à l'idée d'un espace indéfini, mais ils conservent celle d'une durée infinie. L'éternité peut, en effet, être attribuée à un être spirituel, puisque nos phénomènes psychologiques nous apparaissent dans le temps (XV, 4). Ces philosophes devraient reconnaître que l'idée de l'infini est « trop vaste et au-dessus de leur portée » ; ils éviteraient « des embarras et des contradictions perpétuelles » (XVII, 21). De plus, l'existence de l'infini peut être réelle, sans que nous en ayons une idée positive. Locke pense même qu'il est aisé de démontrer qu'il existe un espace infini et un être éternel. Dans une section (XVII, 4),

sentation ; ainsi le pouvoir que « nous sentons en nous » de multiplier indéfiniment toute grandeur donnée n'est pas une idée au sens de représentation. On dirait plus clairement que c'est un pouvoir *a priori* de synthèse ou un jugement synthétique *a priori*. Un pareil jugement est une relation, non une chose ; l'objet d'une idée-représentation est toujours conçu comme une chose.

¹ Comme l'on dit en allemand (Cf. NATORP : *Plato's Ideenlehre*), dans la conception dogmatique de la connaissance, l'objet est « gegeben », c'est une chose ; dans la conception génétique, il est plutôt « aufgegeben », c'est un rapport.

qui paraît d'abord contradictoire avec les autres (notamment avec les sections 7 et 8) ¹, il esquisse une démonstration de la réalité de l'espace infini. Immédiatement après, il dit des choses semblables de la réalité de l'éternité, mais il renvoie le lecteur pour une démonstration plus complète de cette thèse, à un autre passage, qui ne peut être que liv. IV, ch. x, sect. 3.

Ces sections ont arrêté l'attention des commentateurs de l'*Essai*. Il ne suffit pas, pour expliquer que Locke les ait écrites, d'y voir un témoignage des préoccupations religieuses et métaphysiques, dont il n'a pas su s'affranchir; car ce qu'il a retenu du dogmatisme métaphysique, n'est pas, dans son système, un élément de trouble, et son christianisme n'a pas été aveugle, mais libre et raisonné. On dirait mieux peut-être, qu'il a été entraîné hors du champ propre de sa recherche, par le désir de réfuter les métaphysiciens les plus opiniâtres dans leurs idées. Leurs doctrines, qu'il jugeait obscures et ambiguës, l'ont moins préoccupé peut-être comme solutions de certains problèmes, que comme manifestations d'une mentalité haïssable : celle des pédants, qui veulent en imposer aux sots, ou des sots, qui veulent tout comprendre. N'est-ce pas une bonne leçon à leur donner, que d'édifier hâtivement, car cela n'est dans l'*Essai* qu'un épisode, quelques théories, qui montrent par leur clarté relative, que l'on peut dire des mystères métaphysiques, des choses moins confuses et moins dépourvues de valeur que leurs doctrines ? Cette explication est encore insuffisante. Il est vrai que, si Locke a été convaincu de la valeur de certaines opinions métaphysiques qu'il avance dans l'*Essai*, on peut douter que sa conviction repose toujours sur les raisons qu'il donne, l'interprétation des passages dogmatiques est souvent dans quelque mesure, un pro-

¹ Contradictoire aussi avec le fragment des *Miscel. Pp.* : Relation Space, Kg.: pp. 338-41, comme le remarque FRASER, E.: I, p. 279¹.

blème de psychologie. Cette remarque ne s'applique pas bien aux chapitres sur l'existence de Dieu et sur l'existence du monde extérieur. Peut-être s'applique-t-elle mieux à la doctrine de l'espace réel, où il semble que la passion anti-cartésienne de Locke ait soutenu son zèle métaphysique.

Dans le passage II, XVII, 4, Locke nous renvoie à une démonstration de l'existence du vide qu'il a introduite comme une digression dans sa recherche, (il le dit expressément, XIII, 24) : la démonstration de l'existence réelle d'un espace ou d'un temps infini, est présentée également comme une question « tout à fait différente », que l'on examinera « parce qu'elle se présente » (II, XVII, 4-5). Il distingue donc très nettement ce qui est affaire de connaissance, de ce qui est affirmation d'une existence ; « nos idées ne sont pas toujours des preuves de l'existence des choses » (II, XVII, 4), or, il peut nous être permis d'affirmer l'existence d'êtres dont nous n'avons pas une idée adéquate. L'espace infini actuel, qui ne saurait être l'objet d'une connaissance, peut être celui d'un jugement d'existence. Cette distinction atténuée, semble-t-il, la contradiction signalée entre les sections 4 et 5 et le reste du chapitre XVII. Nous verrons qu'elle peut servir à en atténuer d'autres souvent reprochées à Locke.

§ 44. — LES QUALITÉS.

Locke s'est rendu compte que sa théorie des qualités, l'entraînait dans une excursion à travers la philosophie naturelle (VIII, 22). Il s'agit, en effet, de distinguer les propriétés physiques de la matière de ses propriétés organoleptiques. Cette recherche importe à la métaphysique et à la science. L'intérêt de cette distinction pour un savant, est de nous apprendre ce qui, dans nos représentations, correspond à une réalité extérieure. Le métaphysicien exige de plus que l'on recherche, si nos représenta-

tions, ou du moins quelques-unes d'elles, ressemblent à leurs objets, comme l'image qui s'en formerait dans un miroir, ou si la tendance qui nous porte à le croire est trompeuse. Locke a-t-il entrepris sa critique de la sensation dans les dispositions d'un métaphysicien ? Sans doute les résultats de son excursion métaphysique lui importent moins en eux-mêmes, que comme moyens de polémique contre les ontologistes naïfs ou pédants. Il semble peu probable que Locke ait en vue les cartésiens, puisque, suivant la remarque de Coste, son opinion ne diffère pas de la leur (II, VIII, 14, note ¹) ; mais il pouvait songer à tous ceux qui, philosophes ou non, accordent à toutes nos sensations la même valeur. A la lecture du chapitre VIII (notamment des sect. 16, 18, 25), on sent que Locke veut débarrasser le lecteur des illusions de la connaissance vulgaire.

Mais le plus grand intérêt de la critique de la sensation, est sans doute pour lui, de débarrasser et de limiter le champ de la connaissance scientifique ou de la *philosophie naturelle* ².

On peut, dans la philosophie naturelle, se proposer

¹ Cette note est écrite par Coste pour justifier celle qu'il a mise, ch. XIII, sect. 25, sur une erreur que Lk. commettrait en cet endroit, sur la thèse cartésienne. Mais l'erreur, que Lk. n'a pas voulu reconnaître, paraît, en effet, ne pas exister. Sa pensée, dans ce passage, est simplement que : si les cartésiens ont dit que l'essence des corps est l'étendue, parce que l'idée d'étendue est mêlée à toutes nos sensations, la raison est mauvaise, puisque certaines sensations (odeurs, saveurs) n'impliquent pas cette idée. Au l. III, ch. IV, p. 10 ad fin, Lk. approuve la distinction faite par les cartésiens entre les propriétés physiques et les propriétés physiologiques de la matière ; il connaissait donc bien leur doctrine et leur rendait justice. Ce que l'on dit, à ce propos, de désobligeant pour Lk. semble peu équitable. (Cf. LYON, *Idealisme en Angleterre*, pp. 58-59.)

² C'est faute d'apercevoir assez cette intention que certains commentateurs s'étonnent du privilège conféré à quelques qualités ou représentations simples d'expliquer les autres, alors que, prise dans sa signification psychologique, une idée simple, ou plus exactement une sensation (il n'est pas question, en effet, des idées dues à la réflexion), est un phénomène irréductible. Cf. ED. GRIMM, pp. 345-347, 348-349.

d'étudier les « qualités originales » de la matière dans toutes leurs manifestations, c'est la tâche du physicien. L'on devra alors s'abstenir de toute explication fondée sur d'autres principes que : l'extension, la figure, le nombre, la grosseur (et la masse), le mouvement; c'est-à-dire : les notions mathématiques seront seules utilisables. Les qualités occultes ou même physiologiques, dont la science a été trop longtemps encombrée, ne peuvent satisfaire celui qui a reconnu, que nos sensations ne dépendent pas uniquement de leurs causes externes, mais qu'elles doivent quelque chose à notre constitution subjective.

On peut se proposer d'étudier les qualités originales de la matière, dans leur action sur nos organes. Mais comme nous ne pouvons jamais savoir comment les propriétés physiologiques de la matière, résultent des qualités premières, nous ne devons pas essayer, par exemple en médecine, de nous contenter de ces dernières ; au lieu de rêver de constituer une science mathématique de ces propriétés trop complexes, nous devons suivre une méthode empirique ¹.

Locke remarque d'abord qu'il n'y a pas lieu de distinguer des idées positives et négatives (privatives). Toute idée est positive, c'est-à-dire a un objet dans l'esprit, même si, dans les choses, elle correspond à une « privation » (ex. gr.: le froid, les ténèbres, etc.); cela suffit à l'analyse de l'entendement (VIII, 1. 3). Mais on pourrait montrer que toutes nos sensations sont dues à une variation de l'intensité des qualités des choses ; que cette variation

¹ On a reproché à Lk. (ex. gr.: PILLON : *Année Phil.*, 1892, pp. 192-198) d'avoir oublié sa distinction des qualités premières et secondes et d'avoir attribué aux unes et aux autres la même valeur. Il serait, sans doute, plus équitable de dire que Lk., lorsqu'il a en vue les exigences de la pensée scientifique, — c'est lorsqu'il parle en philosophe, — réduit avec raison les qualités secondes aux premières ; mais, lorsqu'il se place plus précisément au point de vue critique, il lui faut bien attribuer les unes et les autres à des causes externes, et renoncer à appeler certaines de nos représentations, des *ressemblances* des choses.

soit positive ou négative, c'est toujours pour nous quelque chose de réel, puisque nous le percevons (VIII, 4, 6). Locke prend, en effet, pour accordé que nos idées ont des causes externes « réelles », qui sont des *qualités* des objets ; ou, si on les considère comme capables de déterminer en nous des représentations, des « pouvoirs » (VIII, 7-8).

Il y a des qualités « premières », ou « originales » des corps, qui sont en eux « sans nous » (même quand nous ne les percevons pas) et quel que soit l'état du corps où elles sont. Ce sont : la figure, le nombre, le mouvement, la situation (Locke dit parfois contexture) des parties invisibles, et la grosseur ¹. Les autres qualités que nous attribuons aux corps, ne sont pas en eux, du moins telles que nous nous les représentons. Aussi le nom de qualités ne leur convient-il pas bien, puisqu'il fait entendre qu'une réalité externe correspond à notre idée. Le nom de pouvoir serait plus propre, car les qualités secondes ne sont que des pouvoirs qu'ont les corps, de déterminer en nous certaines idées, comme ils ont le pouvoir de produire dans d'autres corps certains changements. Toute la différence est que nous percevons dans un cas, le changement opéré en nous par l'action directe des objets externes, et dans l'autre cas, le changement opéré dans un objet par un autre. Il y a donc, outre les qualités premières, des qualités secondes « que l'on aperçoit immédiatement », et

¹ Dans le ch. VIII, Lk. varie sur les noms et sur le nombre des qualités premières, parfois dans une même section (ex. gr. : 18). Les énumérations les plus solennelles sont celles du ch. VIII, 23, et surtout ch. XXI, 75. Dans le ch. VIII, il indique généralement le nombre comme qualité première (12, 16, 17, 18, 22, 23), et il a raison, puisque cette idée est indispensable à la constitution d'une science de la nature. Seulement, l'idéalité en est si apparente, que le style de Lk., dans le ch. VIII, ne la voile pas toujours (ex. gr. : sect. 9) : « La division peut seulement faire plusieurs amas de matière... lesquels *étant regardés comme* autant de corps *font un certain nombre après que la division est finie.* » Ch. XXIII, 17. Lk. réduit les qualités premières, propres au corps, à la cohésion des parties solides et au pouvoir de communiquer le mouvement par impulsion. Sect. 18, il lui attribue la durée qui lui est commune avec l'esprit.

d'autres, que Locke appelle quelquefois troisièmes qualités (Cf. VIII, 22), que l'on aperçoit médiatement.

Ces distinctions se justifient par des expériences très simples : « Prenez une amende et la pilez dans un mortier : sa couleur nette et blanche sera aussitôt changée en une couleur plus chargée et plus obscure, et le goût qu'elle avait, sera changé en un goût fade et huileux. Or, en froissant un corps avec le pilon, quel autre changement réel ¹ peut-on y produire que celui de la contexture de ses parties ? » (VIII, 20). La même eau paraît froide ou chaude, selon l'état des parties insensibles de la main que l'on y plonge, cela ne pourrait se comprendre, si le froid ou le chaud étaient dans l'eau, indépendamment de notre perception (VIII, 21).

Les qualités premières sont, au contraire, dans les choses « sans nous » : « Prenez, par exemple, un grain de blé et divisez-le en deux parties ; chaque partie a toujours de l'étendue, de la solidité, etc. ; si vous le divisez jusqu'à ce que ses parties deviennent insensibles, toutes ces qualités resteront toujours dans chacune des parties ² ». Il nous est impossible, en effet, d'imaginer une particule matérielle, sans lui prêter ces qualités.

On ne pourrait objecter à la distinction des qualités en deux classes, que quelque chose, ou mieux quelque cause, doit correspondre dans les objets aux idées que nous avons de leurs pouvoirs, comme à celles de leurs qualités,

¹ Notons que réel signifie ici concevable. Lk. veut assurément dire que nous ne pouvons comprendre, comment le pilon produirait un effet autre que mécanique.

² Il ne sert de rien d'objecter avec Berkeley (Cf. FRASER, E. : I, 169 ², BERK. *Princ.*, sect. 123, etc.) que la divisibilité disparaît quand les parties deviennent imperceptibles, on sait bien qu'expérimentalement la division de la matière, est limitée à la perception de quelqu'une de ses qualités sensibles (ex. gr. : la couleur d'une dissolution, ou son activité chimique), mais il s'agit plutôt ici du pouvoir que nous avons de pousser la division *ad infinitum*. Lk. est plus préoccupé dans ce chapitre, d'opposer la confusion des notions vulgaires sur la sensation, aux notions plus intelligibles utilisées par les savants.

et que nous ne pouvons être assurés que l'étendue, la solidité, la figure, etc., sont bien dans les choses ce qu'elles sont en nous, puisque nous n'avons aucun moyen de comparer nos représentations avec la réalité en soi. Dès lors pourquoi appeler les unes réelles, premières, ressemblances ? Il semble impossible, en effet, de répondre à cette exigence des métaphysiciens. Mais la principale préoccupation de Locke, n'est pas de leur fournir des solutions ; son effort tend à montrer sous quelles conditions nous pouvons constituer une science de la nature, et, par suite, à mettre ici nos idées en accord à la fois avec l'expérience, et avec les lois de l'esprit. Or, l'expérience nous permet de distinguer les qualités secondes des premières. ou, en langage d'aujourd'hui, les propriétés physiques de la matière, de ses propriétés organoleptiques. D'autre part, il nous est impossible d'imaginer la matière sans aucune qualité : les physiciens ont pu ajouter ou retrancher quelque chose à la liste de Locke ; mais, si loin qu'ils poussent leurs analyses, ils ne peuvent supprimer tous les termes de cette liste, — ce serait supprimer l'objet de leurs recherches. Ces propriétés, que le physicien est obligé d'accorder à la matière, sont celles que Locke appelle premières. Il a choisi, assez heureusement d'ailleurs, celles qui sont le plus intelligibles, c'est-à-dire le plus aisément transformables en grandeurs.

Comment les corps agissent-ils sur nous ? « C'est manifestement par impulsion et rien autre, car il est impossible de concevoir qu'un corps agisse sur un autre, qu'il ne touche pas, ou, s'il le touche, qu'il agisse autrement que par le mouvement (VIII, 11, 1^{re} édit. ¹). » Pour nous expliquer² la formation des idées des qualités secondes ou des

¹ Cf. FRASER, E. : I, 471^a.

² Il s'agit évidemment d'une explication quantitative. Lk. s'aperçoit bien que nos sensations ne ressemblent pas aux mouvements par lesquels on voudrait les expliquer (ch. VIII, 13, 25). Elles ont un aspect qualitatif dont il n'appartient pas à la science exacte de rendre compte.

pouvoirs des corps, nous *pouvons* concevoir (*we may conceive*) que c'est par une sorte de combinaison des qualités premières, ou de leurs modifications (VIII, 24), au sens de Locke. Si nous réussissons à expliquer ces qualités par les autres, l'accord se trouve établi entre les expériences qui nous donnent à penser que ce ne sont que des pouvoirs des corps, et la nécessité intellectuelle où nous sommes d'accorder à la matière un certain nombre, mais aussi restreint que possible, de propriétés. Ces propriétés méritent d'être appelées « des ressemblances des réalités », puisque nous ne pouvons comprendre la nature que par elles, et que sans elles, nous ne pourrions pas même l'imaginer. Elles sont pour le physicien, la réalité ; mais ce n'est pas une réalité intangible, absolue ; l'effort de la science peut la simplifier et la rendre plus intelligible.

On a remarqué que l'explication de la sensation — on dirait mieux de toute la nature — repose, pour Locke, sur un atomisme mécaniste (Cf. FRASER, E. : I, pp. 167-181). Mais, il ne faut pas oublier que Locke ne prend pas pour des réalités indépendantes de la pensée, les représentations utilisables dans la science. C'est dans cet esprit qu'il fera remarquer plus loin (XXIII, 31) les contradictions inévitables où nous entraîne la nécessité d'avoir une opinion sur la divisibilité indéfinie de la matière, soit que nous l'admettions, soit que nous la rejetions, — et, par conséquent, les contradictions qui pèsent sur l'hypothèse atomistique. La critique de la sensation dans les chapitres VIII et XIII du livre II n'a pas de portée métaphysique ; c'est une tentative épistémologique. Les difficultés que l'on y a trouvées viennent en grande partie, de ce que l'on a donné à la réalité qui y est définie, la valeur d'une réalité en soi. Cette interprétation introduit dans l'*Essai* de nombreuses contradictions, par exemple : comment Locke qui, dans certains passages, fait de l'étendue une simple relation suggérée par l'expérience, peut-il l'appeler ailleurs une idée qui ressemble à son archétype ? La figure,

« qui n'est qu'une suite de l'étendue » (XXIII, 17), la texture des parties insensibles, la grosseur, ne sont-elles pas aussi manifestement des relations (distances) ? Et cela est encore plus visible dans le nombre qui est construit par l'esprit. La difficulté disparaît, si l'on se rappelle que Locke a accompli une double tâche : il a recherché comment nous acquérons ces idées ; puis, ce que nous pensons, quand nous les pensons distinctement. A ce moment de sa recherche, il a paru à Locke que les propriétés premières, au moins les trois principales (solidité, extension, figure), n'étaient que des relations. Enfin le réel, au point de vue épistémologique, est l'intelligible. Quelle signification présenterait autrement le critérium proposé par Locke, que les qualités originales des choses sont en elles, « que nous les percevions ou non » ? Comment saurions-nous qu'elles ne cessent pas d'exister, quand nous cessons de les percevoir ? Berkeley a raison sur le terrain de l'expérience : *esse est percipi* ; (la divisibilité n'existe plus, quand les parties deviennent insensibles). Le caractère propre des qualités premières, s'il n'est pas indépendant de l'imagination, dépasse l'expérience : il réside dans l'impossibilité pour nous, de concevoir la matière sans ces qualités.

Si la loi de notre esprit est de ne pouvoir penser distinctement que des relations, montrer par une analyse attentive, qu'en pensant les propriétés essentielles de la matière, nous ne pensons que des relations, c'est indiquer assez heureusement le caractère idéal de la connaissance scientifique. L'affirmation que toute connaissance (*knowledge*) est la perception d'une relation, sera posée par Locke ; elle est le fondement de sa doctrine de la connaissance. Mais, pour suivre le plan méthodique, et peut-être historique, qu'il s'était tracé, dans sa description de l'entendement, il devait établir le caractère « relationnel » des matériaux de la connaissance, avant de parler de cette forme plus explicite des relations que nous concevons : le

jugement (*knowledge*). Ainsi considéré, le livre II offre un enchaînement de pensées assez cohérentes et constitue un acheminement vers le quatrième.

§ 45. — LES IDÉES DE SUBSTANCES.

Nos idées de substances sont de trois sortes. Nous avons des idées collectives de substances ; on leur refuse communément, ainsi qu'aux relations, toute réalité en dehors de la pensée. Nous avons des idées complexes de substances, auxquelles on prête, ainsi qu'aux qualités secondes, une valeur réelle. Nous avons enfin des idées abstraites de substances, que les ontologistes, d'accord avec l'opinion commune, regardent comme des choses en soi, substrats des qualités premières. Donc : 1° nous avons le pouvoir de composer des collections d'idées, indépendamment de toute connexion de ces idées dans l'expérience ; nous pouvons même multiplier par la pensée, un nombre quelconque de fois telle de nos idées. Quand nous pensons les collections ainsi formées, comme des totalités subsistant par elles-mêmes, nous leur donnons un nom singulier, bien que collectif : douzaine, armée, ville, univers, etc. L'esprit prête à ces collections, qui peuvent comprendre les objets les plus disparates, une unité idéale : il peut la leur ôter à son gré, suivant les points de vue d'où il les considère. Aussi nul ne regarde comme représentant des réalités en soi, nos idées collectives de substances. 2° « L'esprit remarque qu'un certain nombre d'idées simples vont constamment ensemble, qui, étant regardées comme appartenant à une seule chose, sont désignées par un seul nom, lorsqu'elles sont ainsi réunies dans un seul sujet, par la raison que le langage est accommodé aux communes conceptions et que son principal usage est de marquer promptement ce qu'on a dans l'esprit » (XXIII, 1). Les idées que nous avons de l'or ou du diamant, ne sont que la collection des qualités et des pouvoirs que nous

avons observés dans ces substances (XXIII, 36), et l'orfèvre en a une idée beaucoup plus exacte qu'un philosophe, « malgré tout ce que celui-ci nous dit des formes substantielles » (XXIII, 2). Ces idées ne sont donc unes qu'en apparence ; c'est l'esprit qui leur prête cette unité, dont témoigne le langage, en les exprimant par un seul mot.

Il est à remarquer que nous réunissons en une substance les qualités premières, secondes et troisièmes, qui ont été données ensemble dans l'expérience ; de sorte que la conception commune de ces substances, est sujette à la même critique que ces qualités. Non seulement l'unité de l'idée collective de substance, mais une partie très considérable de ses éléments, n'ont qu'une valeur subjective, d'autant plus que c'est surtout par leurs apparences secondes et leurs pouvoirs, que les substances se distinguent les unes des autres (sect. 9) ; ce qui nous importe le plus, c'est, en effet, de nous faire des choses des idées claires et complètes.

Ces principes posés, Locke montre, après une digression ¹, que l'esprit est aussi aisé à connaître que le corps, — et non plus aisé, comme l'avait dit Descartes, — ni plus malaisé, comme le prétendent les matérialistes. Notre idée complexe de substance matérielle, est une collection d'idées fort claires (solidité, mobilité, étendue, etc.), et notre idée complexe de la substance spirituelle, une collection d'idées aussi claires pour notre réflexion (pensée, liberté, puissance de mouvoir, etc.) (XXIII, 15). Mais nous n'avons aucune idée du *substratum* dans lequel nous les supposons réunies (*Ibid.* 16). De ces idées, les unes sont particulières au corps (la cohésion des parties solides et la puissance de mouvoir par voie d'impulsion (XXIII, 17),

¹ Lk. montre que le « sage Architecte de l'univers » a proportionné nos connaissances à notre condition et à nos besoins ; ces sect. (12, 13) font prévoir ce que Lk. écrira vers la fin de l'*Essai* et, plus tard encore, de la conduite de l'entendement.

les autres à l'esprit (pensée, volonté et « la liberté, qui en est une suite ») (*Ibid.*, 18). D'autres idées sont communes au corps et à l'esprit : l'existence, la durée, la mobilité (sect. 18). Il n'y a pas lieu de refuser à la substance spirituelle la mobilité, car notre âme suit évidemment le mouvement de notre corps, quand nous allons de Paris à Montpellier (*Ibid.*, 20). On ne peut dire non plus que la mort est la séparation de l'âme d'avec le corps, sans concevoir qu'elle se meut. Les scolastiques qui lui refusent cette qualité, ne donnent de cette difficulté aucune explication intelligible (*Ibid.*, 21).

Si nos idées complexes des substances sont claires, il n'en est pas de même de l'idée du *substratum*, dans lequel nous les réunissons. En vérité, nous n'avons aucune idée positive de la substance abstraite (*Ibid.*, 2, 16) ; nous ne pouvons pas penser que les qualités subsistent en elles-mêmes, c'est une sorte de nécessité, ou de loi de notre nature intellectuelle, de supposer qu'elles sont dans quelque chose (XXIII, 1, 4, 6, etc., *passim*.¹). Mais, de ce quelque chose, nous n'avons aucune représentation. Comment en aurions-nous une, puisque notre idée abs-

¹ On a opposé ce que Lk. dit de la substance, l. II, ch. xxiii, 1, 4, 6, etc., à ce qu'il en dit dans d'autres passages, notamment III, III, 9. Tantôt il semble estimer que la substance n'est pas une idée, puisqu'elle n'a pas de contenu, sauf, peut-être, celui très vague, indiqué par l'étymologie de son nom ; elle n'est donc qu'une sorte de loi de notre pensée, puisque « nous ne pouvons imaginer » « nous supposons » que les qualités ne subsistent pas en soi. Tantôt (liv. III) Lk. explique comment l'expérience peut nous fournir l'idée de substance : c'est par des abstractions successives que l'esprit se forme cette idée dont le contenu, qui est extrêmement pauvre, s'applique à quoi que ce soit que nous ayons dans l'esprit « corps, substance », et enfin « être, chose ». Les choses différentes, plutôt que contradictoires, qui sont dites dans ces divers endroits, de l'idée de substance, se rapportent au rôle de l'esprit et à celui de l'expérience dans la formation de cette idée : on peut dire qu'elle est en nous *a priori* ; Lk. peut l'accorder, il l'accorde, en somme, l. I, ch. III, 19, puisqu'elle ne représente rien. Mais nous ne pouvons la penser sans l'expérience ; c'est par une série d'abstractions que nous dégageons cette loi de notre entendement, sans parvenir jamais à la concevoir dans toute sa pureté.

traite de la substance, ne nous est donnée ni par la sensation, ni par la réflexion (I, III, 19) ¹ ? Ce n'est même pas une idée, puisqu'elle n'a pas de contenu positif ; il vaudrait mieux l'appeler une forme de la pensée, une catégorie ; si Locke ne le fait pas, c'est qu'il n'examine pas les concepts directement en eux-mêmes, mais dans le langage, où ils ne peuvent s'exprimer avec une entière pureté.

Toutes nos idées abstraites de substances, sont identiques, qu'il s'agisse de substances matérielles ou spirituelles. Si donc on peut dire que l'esprit et le corps sont également aisés à connaître par les idées collectives que nous en avons, ils sont aussi inconnaissables l'un que l'autre, comme substances abstraites, c'est-à-dire dépouillés de toutes leurs qualités et de tous leurs pouvoirs.

Ces remarques suffisent à montrer l'inexactitude de l'affirmation de Descartes. Mais il faut montrer encore aux matérialistes que, si nous ne savons pas ce que sont, en eux-mêmes, dans leur nature propre, les phénomènes psychologiques, nous ne savons pas mieux ce que sont les qualités de la matière, et notamment celles qui la distinguent contradictoirement de l'esprit (*contradistinguish*) : la connexion des parties étendues et la communication du mouvement par le choc (XXIII, 22).

C'est la cohésion des parties des corps, qui fait qu'ils sont étendus pour nous, qu'ils ont une figure, une grosseur, etc. Cette propriété, que la plupart des gens croient suffisamment connaître, est inexplicable. Il ne sert de rien d'attribuer la cohésion des solides, à la pression de l'air et celle de l'air à la pression de l'éther ² ; car l'éther lui-

¹ La section où Lk. fait cet aveu important est précisément intitulée : *Idea of substance not innate*. La contradiction n'est qu'apparente : Lk. se conforme à l'usage en parlant d'une idée de substance, mais il s'agit ici de montrer que ce n'est pas une idée positive et même que ce n'est pas une idée.

² Lk. semble attaquer ici l'opinion de Jacques Bernoulli : *De Gravitate ætheris*, 1680.

même est matériel et, par suite, composé de parties ; comment expliquera-t-on sa propre cohésion (*Ibid.*, 23) ? Si la matière est finie, — et il faut bien le supposer, — quelle pression empêchera l'éther ou le « fluide ambiant » (*Ibid.*, 27) de se disperser à l'infini dans le vide ? Autre difficulté : la pression de l'air empêche de séparer normalement deux surfaces, mais non en les faisant glisser latéralement (*Ibid.*, 24). La cohésion des corps, leur étendue, sont pour nous des mystères aussi impénétrables que la production de la pensée.

La puissance de communiquer le mouvement par impulsion en est un autre. Nous ne pouvons aucunement concevoir comment le mouvement passe d'un corps dans un autre, de façon que l'un en perde ce que l'autre en a gagné. L'idée même de pouvoir actif — tel celui de mouvoir — est plus claire (*Ibid.*, 28), on l'a vu (Cf. XXI, 4), dans l'esprit que dans les choses ; elle nous vient de la réflexion.

Les matérialistes n'ont donc aucune raison de dire que l'esprit est plus difficile à concevoir, que le corps. Leurs objections reposent sur un vieux fonds d'ontologisme ; ils confondent nos différentes idées de substances, au lieu de les distinguer par une analyse critique.

§ 46. — LES IDÉES DE RELATIONS.

Après l'examen critique de nos idées complexes de modes et de substances, Locke devait examiner nos idées de relations. Nous avons déjà indiqué sa classification des relations morales, les seules dont il traite avec soin et originalité. Il se contente à peu près d'énumérer les autres, en les définissant comme idées, c'est-à-dire comme représentations, non comme concepts. Cette énumération manque nécessairement d'intérêt, une théorie de la relation ne pouvant être faite suivant la méthode descriptive du second livre. C'est dans le quatrième que Locke la déve-

loppera dans un esprit critique¹. Toutefois les chapitres II, xxv et xxvi, contiennent des remarques sur le nombre et les caractères de nos idées de relations, d'où l'on peut inférer que la relativité fondamentale de toutes nos conceptions, avait été entrevue par Locke. La méthode de l'*Essai* ne lui permettait pas de la mettre en lumière, par une exposition systématique analogue à celle faite par Kant, mais il côtoie à chaque instant les mêmes problèmes que lui, et dans un esprit exempt des illusions du dogmatisme.

Locke observe que nos idées de relations sont plus nombreuses qu'on ne le croit d'ordinaire. Le langage est plein de mots « absolus » en apparence, mais qui n'ont de signification, que par la comparaison qu'ils impliquent, de deux ou plusieurs choses (xxv, 2-3 ; xxvi, 6). La méprise est d'autant plus facile, que ces mots sont des adjectifs (fort, petit, jeune) ou des substantifs (père, citoyen...). Nos grammairiens ont l'habitude, au lieu d'analyser le langage pour lui-même, de se placer au point de vue le plus abstrait, celui de la logique formelle, qui ne retient qu'une relation, celle d'inhérence. En tenant compte de la

¹ Ainsi s'explique déjà que Lk. ne dise, sur une relation aussi importante que celle de causalité, que des choses assez insignifiantes : il s'attache surtout à distinguer les différentes significations du mot cause (création, génération, faire, altération, xxvi, 1, 2), pour nous mettre en garde contre la confusion du langage (Cf. RIEHL : *Philos. Criticis*, I, p. 55). Il ne faut entendre que du passage auquel il se réfère, ce que dit Riehl : « Auch die Verbindung der Kraft mit der Veränderung, die sie erzeugt, sollen wir nach Locke unmittelbar wahrnehmen können ». Dans la démonstration de l'existence de Dieu; liv. IV, x. (Cf. 1^{re} let. à Stil., pp. 135-6), Lk. fait du principe de causalité un usage métaphysique, il en parle comme d'une « connaissance intuitive certaine », il nous est « suggéré » et nous « venons à le connaître » par la réflexion (Cf. II, xxi, 1) et par l'analyse de nos idées; il est nécessairement lié à l'idée d'opération; nous sommes donc autorisés à l'appliquer dans les cas où l'un des termes de la relation, seul, nous est donné dans l'expérience et sans que nous puissions percevoir la liaison de la force à son effet. Mais alors c'est un jugement d'existence que nous portons sur la cause, non un jugement de connaissance (Cf. FRASER E.: I, 431¹; II, 307²).

connaissance elle-même, et non de sa forme seule, on aperçoit un nombre immense de relations, s'exprimant par les faits grammaticaux les plus divers. De plus, la distinction des idées en sujets et prédicats, perd sa valeur : il n'y a plus lieu de distinguer que des termes et des relations.

« La relation n'est qu'entre deux choses » (xxv, 6), c'est-à-dire deux idées positives ¹, et « toutes les choses sont capables de relation » (sect. 7).

Les relations ont un fondement dans l'expérience : « Un rapport suppose nécessairement deux idées ou deux choses réellement séparées l'une de l'autre ou considérées comme distinctes et qui, par là, servent de fondement ou d'occasion à la comparaison qu'on en fait » (xxv, 6). Mais, comme la comparaison n'existe que pour l'esprit, la relation n'est pas dans les choses (*Ibid.*, 8) ; demander si elle a une valeur objective, revient à demander si elle a pour fondement une observation exacte. Nous pouvons comparer des choses dont nous n'avons qu'une connaissance incomplète, ou même dont nous n'avons pas d'autre idée, que celle qui sert de fondement à la comparaison. Aussi les idées de relation sont-elles plus aisées à former que celles des choses mêmes. Elles sont aussi plus claires, parce qu'elles dépendent d'une expérience plus simple (*Ibid.*, 8). Le caractère subjectif des relations, explique qu'elles soient d'une certaine façon indépendantes de leurs termes, de sorte que ceux-ci peuvent varier, la relation restant la même, ou bien que les mêmes relations puissent exister entre des termes très divers (*Ibid.*, 4-5).

Ces remarques sont importantes à cause de leur application aux lois de la science. Personne peut-être avant Locke, n'avait indiqué aussi clairement les propriétés

¹ L'idée d'une relation est bien une idée positive; on peut en énoncer la compréhension; mais concevoir une relation est un acte intellectuel, non une représentation; c'est cet acte que Lk. a en vue dans les analyses marginales des sect. 6 et 7 du ch. xxv.

générales des relations et, par conséquent, les caractères généraux de la connaissance scientifique. Nous pouvons juger par des parties de la doctrine de Locke, telles que celles-ci, combien l'étude des sciences eut d'importance pour la formation de son esprit. Elle n'en avait souvent aucune dans l'éducation philosophique de ses contemporains ; aussi verrons-nous que ce sont précisément les points de la doctrine de Locke, qui reposent sur la théorie des relations, qui restèrent les plus obscurs pour ses adversaires.

CHAPITRE V

Réflexions critiques sur les idées.

Les quatre derniers chapitres du livre II (1^{re} édit., XXIX-XXXII), contiennent des réflexions critiques sur les idées en général. Locke s'excuse à son lecteur d'ajouter quelque chose à la revue qu'il vient de passer de nos idées (XXIX); mais il est clair que cela forme le complément indispensable du livre II. Locke avait choisi, pour montrer qu'elles viennent de l'expérience, celles de nos idées dont la formation semble le moins aisément explicable par ce moyen (Cf. FRASER. E. I., *Synopsis* du livre II). C'est là, sans doute, la thèse fondamentale du livre, mais il s'est trouvé — ce ne peut être un pur hasard, — qu'en même temps ces idées fournissaient à Locke, l'occasion d'esquisser une psychologie de l'intelligence, une analyse de nos idées morales et une critique des éléments de la représentation de la nature. Il suffirait, pour justifier historiquement cette complexité, de rappeler que Locke a mis dans l'*Essai* toute sa pensée philosophique, dans laquelle les préoccupations morales ont toujours tenu une large place; qu'il a appliqué à son œuvre toutes les ressources de son esprit, dont l'une des plus remarquables était le don d'observation et d'analyse, auquel la psychologie intellectuelle offrait une matière d'autant plus attrayante, qu'elle était plus subtile; qu'enfin Locke était un savant et l'ami des plus illustres savants de son temps. Mais la nature de son entreprise suffit à justifier les chapitres de psychologie : n'y a-t-il pas une psychologie enveloppée dans la *Critique de la Raison pure*? Il devait y en

avoir une, et pour des raisons semblables, dans l'*Essai*. Cependant le dessein général de l'ouvrage, étant de montrer non seulement ce qu'en fait nous connaissons, mais aussi ce que nous pouvons connaître, on devait, après avoir indiqué l'origine de nos idées et avoir analysé les plus importantes, indiquer leur valeur. Cet examen critique s'imposait surtout pour nos idées de qualités, de substances, de relations, et Locke l'a fait dans les chapitres où il traite de ces sortes d'idées ; mais il lui reste à faire d'autres remarques plus générales, qui s'appliquent à nos idées considérées dans leur rapport avec leur objet.

§ 47. — CLARTÉ, DISTINCTION, CONFUSION DES IDÉES

Nos idées simples sont claires, lorsqu'elles représentent leur objet avec toutes les circonstances requises pour une sensation ou une perception bien ordonnée ¹. Nos idées complexes sont claires, quand leurs éléments simples le sont. La grossièreté de nos organes, la légèreté ou la rapidité de l'impression, peuvent rendre nos perceptions obscures. De même la faiblesse de la mémoire peut faire perdre à nos idées leur « exactitude originale ».

Une idée est distincte, quand l'esprit peut la distinguer de toute autre (XXIX, 4), et confuse dans le cas contraire.

On ne comprend pas bien comment une idée simple pourrait être confuse ; car, si elle est perçue, l'esprit doit la distinguer par tout ce qu'elle représente de ses autres idées. Même pour les idées complexes, les plus sujettes à la confusion (XXIX, 7, 10), on ne peut concevoir que l'esprit les perçoive sans les distinguer les unes des autres (*Ibid.*, 6). Le langage crée la confusion ; tantôt parce que nos idées complexes, ne comprenant qu'un trop petit nombre de simples, elles se trouvent coïncider par toute leur compréhension avec d'autres, qui portent des noms

¹ En anglais : « When they are such as the objects themselves... did or might in a well ordred sensation or perception present them. »

différents du leur (XXIX, 7)¹; tantôt parce que leur compréhension est si mal ordonnée, que nous ne voyons pas quels en sont les éléments propres (XXIX, 8); dans ce cas nous courrons grand risque de leur donner un nom qui ne leur convienne pas. Il ne suffit pas, en effet, pour distinguer assurément une idée complexe d'une autre, d'avoir présentes à l'esprit toutes les simples qui y entrent; il faut encore avoir quelque moyen de savoir qu'elles y sont toutes. Aussi nos idées ne peuvent nous paraître distinctes, que si nous les regardons «d'une certaine manière», comme dit Leibniz. (Il l'explique fort clairement, *Nouv. Ess.*, II, XXIX, 8, Réplique de Th.)

Il faut remarquer que le sens des mots *distinct* et *confus* n'est pas le même pour Locke que pour Descartes et Leibniz, dont la terminologie nous est plus familière. La distinction, telle que l'entend Leibniz, appartient aux idées elles-mêmes; elle résulte pour Locke, du rapport de l'idée au nom qu'elle reçoit, c'est-à-dire à une autre idée (XXIX, 11-12). Mais la confusion causée par le langage a son fondement dans la confusion (insuffisance) des idées elles-mêmes.

D'après Locke, les noms des choses sont reçus comme des équivalents de leur définition; la confusion se produit, lorsque nous donnons le même nom à des choses dont les définitions sont différentes. Cette méprise est possible, dans tous les cas où nous ne connaissons pas distinctement (au sens leibnizien), l'une des idées dont il s'agit. Sans doute, toutes les fois que nous avons une idée complexe, nous considérons ses éléments, comme unis par quelque lien (par exemple la contiguité dans la perception); mais ce lien ne nous permet pas toujours de comprendre nos idées. Une idée ne doit pas être un amas, mais un système d'éléments simples. C'est ce que Locke veut montrer par son exemple des tableaux qu'il faut regarder

¹ Il semble que dans ce cas notre idée est plutôt incomplète que confuse.

à travers un verre cylindrique (xxix, 8). Il faut donc chercher un point de vue, d'où l'idée nous paraisse organique. Alors seulement nous serons assurés d'en discerner tous les éléments, et de la nommer par un nom qui lui convienne. La distinction, au sens de Leibniz, est donc la garantie de celle que Locke a en vue dans le chapitre xxix, et particulièrement dans la section 8¹.

Il y a une autre cause de confusion : l'incertitude où nous sommes de ce qui fait partie de la compréhension de nos idées et de ce qui en est exclu. D'où l'emploi d'un même mot, dans plusieurs sens plus ou moins différents (*Ibid.*, 9). Ce cas diffère du précédent, en ce que dans le premier, nous sommes en possession de tous les éléments de l'idée, mais nous ne les comprenons pas; dans celui-ci, nous sommes incertains si tels éléments doivent être compris.

Lorsque l'objet de nos idées est soumis à une loi mathématique, nous pouvons toujours découvrir la connexion de toutes ses parties, pour éviter la confusion. (Leibniz donne l'exemple d'un tas de trente-six pierres et d'un chiliogone). Mais lorsque l'objet n'est pas soumis à une loi intelligible pour nous, nous ne pouvons jamais être sûrs d'éviter la première cause de confusion, (cf. xxix, 8), par exemple, dans l'espèce des « léopards », chaque individu répond actuellement à une même idée ; mais aucun critérium ne nous permet d'affirmer que nous ne découvrirons pas chez quelques-uns, des « différences » que nous avons jusqu'à présent « laissées à l'écart », qui nous obligeront à scinder cette espèce en plusieurs autres, auxquelles le même nom ne conviendra plus. La connexion des qualités dans les substances, ou des caractères orga-

¹ Ce genre de distinction a du rapport avec ce que l'on appelle propriété des mots. La seule différence est que cette seconde expression emporte l'idée d'une certaine conformité à l'usage (Cf. xxx, 4); au lieu que l'on pourrait donner aux choses des noms arbitraires et s'exprimer sans confusion cependant, si l'on donnait toujours aux mêmes termes le même sens.

niques chez les vivants, est, dans beaucoup de cas, intelligible pour nous. Nous n'en avons qu'une connaissance empirique, et par suite précaire ; une observation plus exacte peut la modifier.

Quand l'objet de nos idées est une collection formée par nous (ex. gr. : l'idée de l'Eglise, de l'idolâtrie, *Ibid.*, 9), nous ne pouvons manquer d'en connaître les éléments ; il dépend donc de notre prudence et de notre application, de donner aux mots qui représentent ces idées, une signification constante.

Locke regardait sans doute comme très important de préciser ce qu'il faut entendre par distinction et clarté, et il en a souvent parlé (cf. Préf. à la 4^e édit.). La connaissance sera limitée à nos idées distinctes et claires¹ ; les procédés pour les rendre telles constituent une sorte de méthodologie dont l'esquisse se trouve dans le livre III et dans la *Conduite de l'Entendement*. L'étude des conditions de la clarté et de la distinction pour nos idées de chaque espèce, constitue une sorte de critique des données de la connaissance, qui se précise d'un livre à l'autre dans l'*Essai* et sert enfin de fondement aux thèses du livre IV, sur la valeur des sciences morales et mathématiques, physiques et naturelles.

§ 48. — IDÉES RÉELLES ET IDÉES CHIMÉRIQUES.

La distinction et la confusion n'appartiennent pas aux idées considérées dans leur rapport avec les objets qui y correspondent, en dehors de l'esprit. Ce sont des qualités logiques. A un point de vue plus précisément critique, nos idées sont réelles ou chimériques, complètes ou incomplètes, vraies ou fausses.

Elles sont réelles lorsqu'elles représentent un objet extérieur ou, plus généralement, lorsqu'elles ont un fon-

¹ Il faut du moins qu'elles le soient au point de vue où l'on se place.

dement dans la nature (xxx, 1) ¹. Ainsi toutes nos idées simples sont réelles, parce que toutes ont pour cause quelque qualité ou pouvoir existant dans les choses, indépendamment de nous. La preuve en est que nous ne saurions former aucune idée de cette sorte, sans l'expérience (xxx, 2).

Nos idées complexes des substances sont réelles, quand leurs éléments coexistent dans les choses où nous les avons observés ; c'est-à-dire quand, pour les former, nous avons réuni en une collection, des données liées dans l'expérience. Elles sont chimériques, quand nous formons des groupements artificiels (xxx, 5), (ex. gr. : le Centaure).

Les idées des modes mixtes et des relations, étant formées librement par nous, ne peuvent correspondre à des archétypes en dehors de l'esprit. Il faut donc changer pour elles, comme le remarque Leibniz (*N. E.*, I, xxx, 5), le sens du mot « réel ». La condition de la réalité, sera que les modes mixtes ne soient pas « inconsistants », c'est-à-dire qu'ils ne comprennent pas d'éléments contradictoires. Cependant la simple « possibilité d'exister » c'est-à-dire, l'absence de contradiction intrinsèque, ne suffit pas pour que nos idées paraissent réelles à ceux qui nous entendent parler ; il faut encore qu'elles ne contredisent pas les idées qu'ils expriment par les mêmes mots que nous. Nous pouvons avoir des idées plus complètes et plus claires que celles des autres, mais non contradictoires avec

¹ FRASER reproche à Lk. de n'avoir pas consacré un chapitre de son analyse critique des idées, dans le livre II, à celle de *réalité* (*E.*, I, 497-2). On peut répondre que Lk. a choisi pour les examiner, les idées qui intéressent le plus la constitution de la science de la nature et que l'idée de réalité n'est pas de celles-là. La réalité est considérée, au point de vue épistémologique et critique, plutôt comme une propriété que nous attribuons à nos représentations et qu'il y a lieu de discuter. Or, cette discussion, Lk. l'a faite ; il ne l'a pas condensée en un seul chapitre, parce que la diversité de nos idées l'empêchait de lui donner un caractère général ; mais il l'a faite à propos de nos idées de qualités, de substances, de relations ; il la continue suivant la même méthode dans le ch. xxx.

celles-ci ¹. Toutefois ce critérium empirique, l'usage, a plus de rapport à la propriété du langage, qu'à la réalité des idées (xxx, 4).

§ 49. — IDÉES COMPLÈTES ET IDÉES INCOMPLÈTES.

Nos idées sont complètes (adequates) lorsqu'elles représentent parfaitement les archétypes dont l'esprit suppose qu'elles sont prises » (xxxI, 1), et incomplètes (inadequates) dans le cas contraire. Ce n'est pas à dire que nous comparions nos idées avec les choses mêmes qu'elles représentent, puisque nous ne pouvons établir de comparaison qu'entre des idées. La pensée de Locke est que nos représentations, étant rapportées à des causes indépendantes d'elles, doivent exprimer tout l'effet que ces causes sont capables de produire en nous. Précisément parce que nous ne pouvons savoir ce que sont ces causes en elles-mêmes, nous croyons que l'effet qu'elles produisent en nous est tout celui qu'elles peuvent pro-

¹ Le critérium de la réalité de ces idées paraît n'avoir pas été compris par Leibniz comme l'exclusion de toute contradiction intrinsèque, mais de la contradiction d'une idée avec une autre déjà formée. Cette interprétation ne s'accorde pas bien avec le texte anglais : xxx, 4. Lk. dit, en effet, que nos idées sont réelles... « unless one will jumble together *in them* inconsistent ideas ». Lorsque Lk. parle de l'accord de nos idées avec celles des autres par le langage, il s'agit encore d'exclure la contradiction de la compréhension de notre idée et de la *même idée* (puisqu'elle porte le même nom) pensée par les autres. L'analyse marginale de la section se rapporte exclusivement à la contradiction intrinsèque. L'accord de nos idées avec celles des autres, se rapporte d'ailleurs « à la propriété du langage plutôt qu'à la réalité des idées » (*Id. ibid.*). Peut-être Leibniz s'est-il servi de la traduction Coste, dont les premières lignes, peu exactes, semblent favorables à son interprétation : « There is nothing more required... but that they be so framed that there be a possibility of existing conformable to them. » COSTE : « Tout ce qui est requis, c'est la possibilité d'exister et de compatir ensemble ». Cette traduction est reproduite *verbatim* par LEIBNIZ (*Id., ibid.*). « Unless one will jumble together *in them* inconsistent ideas. » COSTE : « à moins qu'on ne leur associe des idées incompatibles ». Leur doit désigner les éléments déjà associés sous un même nom.

duire. Toutes nos idées simples sont donc complètes ; la propriété du feu d'être « douloureux », ou celle d'être chaud, lumineux, ne sont pas autre chose pour nous, que des puissances de produire en nous des idées de douleur, chaleur et lumière, puisqu'elles n'y produisent effectivement rien autre et que, d'une part, nous ne pouvons rien imaginer qui empêche leur action ¹, d'autre part, nous ne pouvons par nous-mêmes produire aucune idée simple (XXXI, 2, 12).

Toutes nos idées complexes de substances sont incomplètes. Il n'est pas nécessaire pour nous en assurer, de les comparer aux substances elles-mêmes, ce qui est impossible. Locke remarque d'abord que nous ne désignons ordinairement par les noms des substances, qu'un petit nombre des propriétés que nous en connaissons. Un besoin de simplicité et de rapidité nous fait désigner le plus souvent les substances par un petit nombre de leurs caractères

¹ MARTINAK, *op. cit.*, p. 334, (Leoben, 1887), fait remarquer l'inexactitude de cette affirmation : les idées simples ne sont pas adéquates à leurs objets qualitativement, d'après la critique même de Lk. ; la psychophysologie nous apprend qu'elles ne le sont pas non plus quantitativement, puisqu'il faut un minimum de variation dans l'excitation, pour produire une variation minima dans la sensation. Lk. ne pouvait prévoir ces découvertes, et d'ailleurs n'approfondit pas cette difficulté. Cependant sa pensée ne souffre pas bien la critique qu'on en fait : il n'est pas nécessaire, pour qu'une idée simple soit adéquate, qu'il y ait un rapport quantitatif entre sa représentation et sa cause, ni une identité qualitative. Il suffit qu'il y ait entre elles une relation constante, c'est-à-dire que le même pouvoir des choses, produise en nous toujours la même représentation. Nous n'avons aucune raison de penser que ces pouvoirs pourraient en produire encore d'autres ; pourquoi ces causes ne produiraient-elles pas leur effet ?

On pourrait demander encore comment nous savons que les mêmes idées sont toujours produites en nous par les mêmes pouvoirs, puisque nous ne connaissons ceux-ci que par nos idées ? La réponse serait d'abord qu'il est naturel d'attribuer les mêmes effets aux mêmes causes, et que de plus l'expérience des autres hommes s'accorde avec la nôtre, ce serait un hasard bien étrange que, soit nos facultés perceptives, soit les causes qui agissent sur elles, changeassent de façon à nous donner à tous, l'illusion que la loi de causalité est constante. Cette loi acquiert donc, par l'accord de l'expérience de tous, une probabilité et une exactitude suffisantes dans la pratique.

spécifiques. Si nous n'utilisons pour l'ordinaire que des idées abrégées des substances, nous en avons cependant de plus complètes ; le sont-elles tout à fait ? Non, du moins il est très probable que non, puisque maintes fois l'expérience nous a révélé dans des substances des propriétés que nous ne pouvions pas prévoir (xxxI, 8, 9, 13). La plupart des éléments dont la collection représente pour nous une substance sont des qualités secondes ou troisièmes. Or, nous ne savons pas de quelle combinaison des qualités premières elles résultent. Nous ne pouvons donc aucune-ment *a priori* déterminer les puissances possibles d'une substance. Le pourrions-nous, que l'expérience serait encore nécessaire, pour nous apprendre qu'elles sont réelles. « Par conséquent, il nous est impossible d'avoir des idées complètes d'aucune substance (*Ibid.* 8) », c'est-à-dire de nous assurer que nos idées sont complètes ; le contraire est bien plus vraisemblable ¹.

Cette thèse était fort opposée à ce que l'on disait dans les écoles du temps de Locke, et à ce qu'en pensent d'ordinaire ceux qui ne sont pas philosophes ; aussi a-t-il pris grand soin de réfuter l'opinion communément reçue sur les essences. Telle est la signification des sections 6 et 7, qui constituent une digression dans l'exposé de sa doctrine. « Les hommes et surtout ceux qui ont été imbus de la doctrine qu'on enseigne dans nos écoles supposent certaines essences spécifiques des substances, auxquelles les individus se rapportent et participent chacun dans son espèce différente. » Mais de ces essences nous n'avons aucune idée. Si l'on admet que l'idée de l'essence d'une chose est la représentation de certaines de ses qualités,

¹ Lk. ajoute (sect. 10) que cela ne doit pas paraître un si grand paradoxe « à quiconque voudra remarquer combien nous sommes loin de connaître toutes les propriétés du triangle ». Il ne songe pas que si leur nombre est très grand, illimité, c'est parce qu'elles résultent de l'activité constructive de l'esprit. Il convient d'attacher moins d'importance à cet exemple mal choisi, qu'à ses opinions sur le développement de la connaissance mathématique.

il faudra indiquer le critérium qui nous fait discerner ces qualités des autres, et ce sera, sans doute, que celles-ci s'expliquent par les qualités essentielles. Mais, si nous pouvons distinguer les qualités premières des secondes et des troisièmes, nous ne pouvons établir entre elles aucune relation intelligible; nous ne pouvons dire, par exemple, si c'est la malléabilité de l'or qui explique son poids et sa couleur, ou si c'est la réciproque qui est vraie; nous ne pouvons non plus aucunement rendre compte de ses qualités secondes, ni de ses pouvoirs par la grosseur, la connexion, le mouvement de ses parties invisibles. Or, c'est sans doute par là qu'il faudrait expliquer toutes ses propriétés; si l'essence de l'or est intelligible, elle doit être exprimable dans le langage de la géométrie et de la mécanique. Que si l'on n'y consent pas et que l'on définisse cette essence une « forme substantielle », on se paye d'un mot dépourvu de signification (sect. 6-7).

Nos idées de modes, étant créées arbitrairement par l'esprit, ne peuvent être complètes ni incomplètes par rapport à un archétype; elles ne sont pas des « copies » (sect. 3, 14). On peut cependant dire, — et c'est ce que dit Locke, — qu'elles sont toujours complètes, en ce sens qu'elles représentent tout ce que nous voulons qu'elles représentent. Ce sens n'est pas celui dans lequel on donne la même épithète à nos autres idées ¹.

Dans nos rapports avec les autres hommes, nous supposons d'ordinaire, qu'ils attachent les mêmes noms aux mêmes idées que nous. Cette supposition peut se trouver inexacte, puisque la formation des modes est arbitraire. Nos idées peuvent donc se trouver incomplètes par rapport à celles que les autres désignent des mêmes noms que nous. Mais cela concerne plutôt la propriété du langage, dit Locke, que la justesse de nos connaissances.

¹ MARTINAK : *Op. cit.*, 1887, p. 35. Il remarque justement, p. 28, que : « Die massvolle u. praktische Besonnenheit Lk.'s, lässt ihn lieber die Folgerichtigkeit des Systems als die Wahrheit der Sache aufgeben ».

§ 50. — VRAIES ET FAUSSES IDÉES.

« La vérité et la fausseté n'appartiennent qu'aux propositions » (xxxii, 1, 19). Ceux mêmes qui appliquent ces mots aux choses dans un sens métaphysique, pour exprimer qu'elles « sont réellement telles qu'elles existent » (*Ibid.*, 2), ne le font peut-être pas sans « un secret rapport » à leurs idées : dire qu'une chose est vraie en ce sens qu'elle est ce qu'elle est, c'est faire un jugement. La pensée de Locke semble être que les métaphysiciens ne s'entendent pas bien eux-mêmes, ou s'expriment fort improprement, quand ils parlent de la vérité des choses, — et que l'on ne conçoit guère que nos idées puissent être vraies ou fausses autrement que par rapport à quelque chose. (ex. gr.: les idées des autres hommes, ou les originaux dont elles sont les copies). Mais, pour s'accommoder à l'usage, on peut dire que nos idées sont vraies ou fausses, en l'entendant de certains jugements que nous ne manquons jamais de faire sur nos idées. Nous jugeons qu'elles sont conformes : *a*) aux idées que les autres désignent des mêmes noms ; *b*) ou conformes aux objets qu'elles représentent (*Ibid.*, 5); ou encore, *c*) à l'essence réelle des objets.

Toutes sont sujettes au premier genre de fausseté, qui se rapporte à la propriété du langage ; mais les simples, moins que les autres, parce qu'il est très facile de contrôler par de « continues observations », l'usage que nous faisons de leurs noms. Il en est à peu près de même de nos idées complexes de substances (*Ibid.*, 10). Au lieu que sur nos idées des modes mixtes, qui sont formées « arbitrairement », nos désaccords sont plus fréquents. Nous jugeons ¹ vraies ou fausses les idées qu'un homme a de la justice, de la reconnaissance, de la gloire, selon qu'elles sont conformes ou non à celles que les autres, et surtout

¹ Il s'agit ici d'un jugement qui porte sur le contenu des idées, non d'un jugement de valeur qui ne peut être porté qu'en vertu de quelque principe *sui generis*. (Cf. *ibid.*, 17 *ad fin*). Lk. s'exprime ici de façon que sa pensée semble paradoxale, ce qui arrive quelquefois.

nous-mêmes, nous désignons des mêmes noms (*Ibid.*, 11, 12). Les idées de substances sont seules sujettes au second genre de fausseté. Il est évident que les idées des modes ne peuvent l'être, puisqu'elles « n'ont aucun rapport à un modèle existant produit par la nature » (*Ibid.*, 17). Quant à nos idées simples, elles représentent toujours, et pour ainsi dire par définition, ce que les choses ont le pouvoir de produire en nous. Il n'importe même pas que l'effet produit par le pouvoir d'un objet soit le même chez tous les hommes (sect. 15), pourvu qu'il produise constamment le même chez chacun. Nous ne pouvons pas vérifier la similitude des idées simples dans toutes les consciences. Mais nous pouvons nous entendre quand nous parlons de ces idées, à condition de donner tous les mêmes noms aux représentations produites en nous par les mêmes objets¹. Et si nous nous trompions sur le nom à donner à une idée, « comme si un homme donnait à la pourpre le nom d'écarlate », notre idée se trouverait fausse par rapport à celle que les autres ont de la pourpre ; mais elle resterait vraie par rapport à sa cause.

Nos idées complexes des substances peuvent être fausses par rapport à leur objet dans plusieurs cas : 1° quand nous les regardons comme représentant les essences réelles des choses, puisque ces essences ne nous sont pas connues (sect. 12, 24) ; 2° lorsqu'elles comprennent des idées qui ne sont pas « jointes ensemble dans la nature » et que nous leur attribuons cependant une conformité avec un modèle naturel (sect. 18, 25) ; 3° lorsque par une négation directe nous excluons d'une idée complexe un des éléments que l'expérience nous avait constamment montrés unis aux autres (sect. 18) ; ou, en d'autres termes, quand nous prenons pour complexe une idée qui ne l'est pas.

¹ Cette remarque est importante (c'est celle qu'a utilisée M. POINCARÉ, sans l'emprunter sans doute à Lk., dans *la Valeur de la Science*, pp. 261 et sqq., notamment p. 264). Elle fait prévoir l'importance que Lk. donnera aux relations dans sa théorie de la connaissance.

CHAPITRE VI

Du langage.

Ce livre est la continuation du précédent ; c'est surtout aux réflexions logiques et critiques du livre II qu'il fait suite. Locke n'y établit aucune thèse nouvelle sur la valeur de nos idées ; son analyse du langage sert surtout à préciser et à confirmer celles du livre II. D'autre part, c'est lorsqu'elle a revêtu la forme du langage que la pensée devient communicable et utilisable. De là les réflexions sur l'usage et l'abus des mots, qui terminent le livre III. Chemin faisant, Locke combattra les préjugés ou les théories opposés à ses vues. Il y mettra d'autant plus d'ardeur, que l'intérêt de sa propre doctrine sera en jeu, et plus encore, la liberté de la pensée. D'ailleurs il s'adresse au grand public, non aux spécialistes seuls, et cette remarque achève de justifier les longueurs et les redites que l'on trouve dans cette partie de son ouvrage, comme dans les autres.

§ 51. — DU LANGAGE EN GÉNÉRAL.

Le langage a une grande utilité pour le développement de la connaissance (III, III, 4) ¹ ; il est aussi « le plus grand instrument et le lien » de la société humaine (I, 1). Cette valeur intellectuelle et sociale n'appartient au langage, que parce qu'il comprend des termes généraux.

1° « Il est impossible que chaque chose particulière ait un nom particulier » (III, 2). Il faudrait, pour créer et utiliser un tel langage, que nous eussions des idées dis-

¹ A partir d'ici les chapitres indiqués sont, en l'absence d'autre référence ceux du livre III.

tinctes de toutes les choses que nous aurions perçues, avec le souvenir du nom que nous leur aurions donné. Cela passe la « capacité de notre mémoire ».

2° Quand cela serait possible, il faudrait, pour que la fin sociale du langage fût remplie, que tous les hommes eussent perçu les mêmes choses ; car ils ne peuvent s'entendre que si, « par l'usage ou par un consentement mutuel », ils ont attaché le même sens aux mêmes mots ¹.

Il paraît nécessaire d'admettre que les premières désignations employées par les hommes ont été individuelles, et que les hommes n'ont pu échanger leurs premières idées, sans se référer à une expérience commune, au moins celle des idées simples. La pensée de Locke est vraisemblablement que, une fois acquis le vocabulaire des idées simples ou d'autres idées sensibles, la généralisation devait rendre possible l'échange des idées, sans qu'il soit besoin d'une expérience commune.

3° La formation des termes généraux est nécessaire pour que le langage remplisse « sa principale fin », qui est de servir au développement de la connaissance. Locke n'explique pas ici (III, 4) comment nos connaissances ne

¹ On a dit que le commencement du langage est incompréhensible. Nous donnons souvent à des mots nouveaux, ou même anciens, des significations conventionnelles ; mais comment sans le langage les premières conventions ont-elles pris naissance ? Lk. indique la réponse : « par l'usage », ou plus explicitement : les hommes ont pris l'habitude d'associer à telle sensation qu'ils éprouvaient en commun, tel reflexe vocal, qui en est devenu le signe (Cf. V. HENRY : *Antinomies linguistiques*. Le langage reflexe, le langage signal, le langage interprète de la pensée.) Le langage, commun dès le début à un petit nombre d'hommes, ne comportait que des désignations individuelles. Il est devenu « général » quand les hommes ont formé des idées générales, c'est-à-dire correspondant à plusieurs objets semblables. L'abstraction, qui simplifie les idées, les rend par la même semblables à un plus grand nombre d'objets (on sait que cette faculté, d'après Lk., est propre aux hommes). On demande encore d'où vient que les hommes transforment le langage reflexe en langage signal. A cette question on ne peut faire que cette réponse : « Dieu... a donné à l'homme la faculté de parler » (III, 4). On aurait autant de raison de demander pourquoi l'homme a le pouvoir d'abstraire, ou pourquoi les excitations externes déterminent en lui des réflexes.

peuvent s'étendre — et même commencer — que par des « vues générales, bien qu'elles aient pour fondement les choses particulières ». Cette explication résulte de toute la doctrine de l'*Essai* et surtout du quatrième livre. Mais on peut du moins faire remarquer que tout jugement suppose une idée générale, sous laquelle on comprend ses deux termes. Cela est vrai non seulement des jugements d'inhérence, mais de l'affirmation de toute relation. « Le nombre infini des noms propres, dit le professeur Seth, serait comme autant de marques numériques insignifiantes mises sur des objets qui n'auraient rien de commun ; nous ne pouvons pas dire de cinq qu'il est six, ni d'aucun nombre qu'il est un autre nombre ¹. » La formation des idées ou des termes généraux, suppose donc que l'esprit possède *a priori* certaines catégories, ou certaines idées de relation que Locke indiquera au début du livre IV.

Les mots sont les signes sensibles des idées de celui qui les emploie (II, 2). C'est une illusion due à « l'usage », qui nous fait attribuer aux mots une signification dont ils seraient inséparables, et qui serait identique pour tous les esprits. Chacun ne peut vouloir dire que ce qu'il a effectivement dans l'esprit. Il n'y a d'ailleurs aucune « connexion naturelle » entre les idées et les mots. Ceux-ci sont des signes « arbitraires » des choses. Il n'y a pas de langage naturel en ce sens, (à peu près celui de Platon dans le *Cratyle*), que de l'idée on pourrait déduire le nom qui lui convient. Le langage n'est pas non plus arbitraire en ce sens que nous pourrions, en fait, donner n'importe quel nom à n'importe quelle idée. Notre liberté est limitée par la nécessité d'être compris ; aussi s'établit-il « par un consentement tacite », un usage ; mais l'usage même prouve

SETH : *Scottish philosophy*, p. 169. Cité par FRASER : *E.*, II, 14, note 1. On ne voit pas pourquoi FR. écrit au commencement de cette note : « Lk. here (III, 2) and elsewhere speaks of general terms as needed only to save excessive multiplication of proper names », puisque, *ibid.*, 15, note 2, il approuve ce que dit Lk. (III, 4), que la connaissance « enlarges itself by general views ».

combien la liberté de donner des noms aux choses est inviolable, puisque le souverain le plus absolu (le grand Auguste) (II, 8) ne peut empêcher les gens de s'y conformer.

Si, dans le principe, les hommes ont dû se référer à une expérience commune pour s'entendre sur la signification des mots, l'usage, en garantissant la stabilité du langage, a consacré les résultats de ces premières démarches, qu'il eût fallu sans cesse renouveler. Il a permis aux hommes de remplacer l'expérience par le souvenir. Puis, l'emploi du langage étant continu, les hommes se sont habitués à remplacer leurs souvenirs par leurs signes sensibles (II, 6-7). Ainsi s'explique que les mots, bien qu'ils ne représentent que nos propres idées, soient rapportés par nous à celles des autres (II, 4), ou aux choses réelles (II, 5), ou enfin que nous pensions les mots au lieu des idées. Dans ce dernier cas, nous courrons risque de parler sans rien dire, « comme des perroquets » (II, 7).

Il y a lieu de distinguer, dans la formation du langage, la dénomination des idées et l'expression des jugements. C'est pour cette seconde opération que la formation des termes généraux est nécessaire. Les premières idées dénommées furent des idées sensibles, s'il est vrai, comme il semble, que nos termes les plus abstraits ont tous exprimé primitivement des images concrètes (II, 5). En tout cas, les hommes n'ont pas eu, tout d'abord, ces idées générales que l'on dit être innées, puisque la sensation et la réflexion ne leur fournissent que des représentations des choses, « qui de soi sont toutes particulières dans leur existence » (III, 11). Les idées elles-mêmes, en tant qu'elles existent dans l'esprit, sont des êtres individuels comme les autres êtres ; la généralité est la relation qu'elles soutiennent avec plusieurs objets semblables. On appelle noms généraux ceux qui représentent des idées générales (III, 6) ; la généralité est, pour le terme, une relation, qu'il soutient avec l'idée ; il va de soi que cette relation est l'œuvre de l'entendement (III, 11, 13).

Par la généralisation, les objets de nos idées deviennent des classes : les noms généraux, des noms de classes (III, 1). Comme nous sommes enclins à rapporter les mots à la réalité des choses (II, 5), nous imaginons que celles-ci sont elles-mêmes réparties en classes. Ce qui fait qu'une chose mérite tel nom, appartient à telle classe, est appelée son essence. Préciser la signification de ce mot, critiquer l'idée qu'il représente, c'est préciser la signification de la valeur des idées et des termes généraux.

§ 52. — DES ESSENCES.

1° L'essence peut être prise pour l'être même d'une chose, ce par quoi elle est ce qu'elle est ¹. Cette définition très vague est entendue de deux façons différentes. Certains — Locke pense sans doute aux métaphysiciens de l'Ecole — emploient ce mot pour désigner « un je ne sais quoi » (*they know not what*, III, 17), tout à fait inimaginable. (Cf. VI, 15). Sans chercher à les comprendre, on montrera que leur supposition est sans utilité. D'autres, d'opinion plus raisonnable (*more rational*), pensent que les choses ont une constitution inconnue de nous, dont dépendent les apparences par où nous les connaissons. C'est cette nature des choses, indépendante de notre esprit, qui est leur essence réelle. Ainsi l'entendaient Boyle et Sydenham. Locke imagine cette essence dans les choses physiques, comme une structure trop délicate pour nos sens, ou trop compliquée pour notre entendement. Quand il parle des esprits, il emploie quelque expression vague comme « constitution intime » (Cf. FRASER, *E.*, II, 27⁴, 26³, 27⁵, etc.). Peu important d'ailleurs les images qu'emploie Locke, puisqu'il déclare que l'essence réelle des choses nous est inconnue.

¹ La traduction Coste omet les mots « whereby it is what it is », qui rappellent le langage d'Aristote, ou son équivalent anglais « the whatness ».

2° Quelque opinion que l'on eût de ces essences, il était naturel, puisqu'elles sont les fondements des apparences des choses, de distinguer celles-ci par leurs essences. On a donc admis qu'il y avait coïncidence entre les différences essentielles et les différences spécifiques, et dans la langue des logiciens, la définition des espèces a été composée de leurs caractères essentiels. Ce sont ces caractères qu'expriment les noms généraux. On pourrait donc les appeler essences nominales. Nous en avons une connaissance positive ; mais cette connaissance ne porte que sur les apparences des choses, et le lien reste obscur de ces apparences à la structure profonde qui les expliquerait.

Quelle est, au point de vue critique, la valeur des essences réelles et nominales ?

L'expérience justifie la supposition que les caractères positifs des choses, dépendent d'une constitution qu'elles possèdent indépendamment de notre connaissance. La nature produit, en effet, des êtres : « qui conviennent entre eux, en plusieurs qualités sensibles » (VI, 36). « Rien n'est plus ordinaire, surtout dans les races des animaux et dans toutes les choses qui se perpétuent par semence » (III, 13). De cette ressemblance des caractères positifs, nous inférons celle des essences réelles, parce que la même loi rationnelle qui nous fait attribuer la production de nos idées à des causes indépendantes d'elles, nous fait supposer que ces causes ont elles-mêmes leurs raisons.

Cette supposition invérifiable a son fondement dans l'expérience et dans la constitution de notre esprit. Il n'en est pas ainsi de celle des philosophes : que les essences sont comme des formes précises, selon lesquelles tous les êtres sont produits. Ces essences sont ingénérables, c'est-à-dire antérieures à tout être déterminé ; comment sans cela, détermineraient-elles les êtres dans l'existence ? Elles sont incorruptibles, c'est-à-dire qu'aucun être ne peut exister, qui ne soit conforme à l'une d'elles. Aussi les regarde-t-on comme le principe de la distinction des

êtres en espèces et en genres. D'après cette conception, la connaissance de la nature aurait pour base une classification des choses fondée, sur leur définition *per genus et differentiam* ; le premier but de la science est la découverte des essences.

C'est peut-être une des conditions de l'intelligibilité de la nature qu'elle présente des discontinuités définissables. Mais cette condition n'est que l'expression d'une exigence de l'esprit ; la transformer en un principe métaphysique, c'est réaliser abusivement un principe d'intelligibilité ; c'est transformer en chose une relation. Sans s'exprimer ainsi. Locke sent du moins fort bien que c'est se payer de mots, et il s'efforce de le montrer (Cf. VI, 49).

La supposition qu'il y a des essences réelles, immuables, ne peut se concilier avec l'expérience (VI, 15, 18). La nature produit des monstres ; dira-t-on qu'ils appartiennent à une espèce autre que celle des êtres dont ils sont nés ? Et quel artifice de créer autant d'essences qu'il naîtrait de monstres ! La nature qui produit toutes choses selon un modèle précis se trompe-t-elle quelquefois¹ ? Nous n'avons aucun moyen de répondre à ces questions. Nous pourrions distinguer les choses d'après leurs essences réelles, si nous pouvions former une idée complète de leurs caractères. Dans ce cas, la classification de nos idées coïnciderait avec celle des essences réelles. Mais celles-ci nous étant inconnues, nous ne serons jamais assurés de connaître tous les caractères qui dépendent d'elles (VI, 19). De plus, ce serait encore par leurs caractères, mais non directement par leurs essences, que nous distinguerions les choses ; les hypothèses sur les essences réelles seraient

¹ Il faudra renoncer à comprendre ses erreurs. Il n'importe peut-être, si elles ne sont pas nombreuses. Il suffit qu'une seule soit possible. Quel critérium nous permettra de distinguer le régulier du monstrueux ? Le critérium empirique du dénombrement. Soit, mais c'est renoncer au principe rationnel qui garantissait à la nature une intelligibilité universelle.

donc encore inutiles pour la connaissance (III, 17). A supposer même que nous connaissions un caractère d'un objet, en dehors de son essence nominale, ce caractère étant métaphysique, il ne pourrait pas nous servir à reconnaître dans la nature, les choses qui possèdent la même essence (VI, 50). En fait, ce n'est pas d'après leurs essences que les choses ont été distinguées (VI, 25).

L'expérience contredit encore la supposition que les essences sont ingénérables et incorruptibles, puisque nous voyons les choses changer de nature : « ce qui hier était herbe est demain la chair d'une brebis » (III, 19). Qu'est devenue l'essence de l'herbe dans ce changement ? Cette objection porte contre les dogmatistes, parce qu'ils considèrent l'essence comme une chose ; mais si l'on entend par essence, la loi qui rend intelligible pour nous l'organisation d'un être, on ne peut dire que cette loi soit détruite avec lui, puisqu'elle pourra encore s'appliquer un nombre quelconque de fois. Le dogmatisme est plein de difficultés semblables : que devient le principe vivant d'un arbre dont on détache plusieurs rameaux, que l'on plante et qui poussent ? Dira-t-on que ce principe a été sectionné ? La pensée de Locke semble être que, dans ces sortes de problèmes, trois attitudes ont été prises : 1° celle des métaphysiciens, qui prétendent nous donner l'idée de ce que sont en elles-mêmes les essences des choses ; ils assument une tâche impossible ; 2° celle du commun des hommes, qui croient invinciblement, à la valeur des idées confuses, qu'ils ont des réalités en soi : leur illusion est inévitable, et l'on peut les excuser, parce qu'ils font de la métaphysique sans le savoir ; 3° l'attitude des savants, qui s'efforcent de justifier les apparences de la nature, par des hypothèses hyperphysiques. On doit l'approuver, si ils se défont de toute illusion ontologique relativement à leurs suppositions, et si, par ces suppositions, ils nous rendent plus intelligible une partie de la nature. L'illusion ontologique de la réalité des essences, résulte de circonstances multi-

ples : la régularité des productions de la nature pouvait la faire naître ; la stabilité relative du langage l'a entretenue ; le pédantisme, l'amour des disputes l'ont aggravée de suppositions inintelligibles et sans fondement.

ESSENCES NOMINALES. — La considération des essences nominales, échappe aux objections qui atteignent celle des essences réelles.

Les essences nominales des choses ne sont que les idées que nous en avons. Toutefois, ces idées ne méritent le nom d'essences, que lorsqu'elles sont générales ; en effet, l'essence réelle, même considérée comme la constitution intime d'une chose individuelle, « se rapporte à une certaine sorte et suppose une espèce » (VI, 6). Il n'y a d'essentiel dans un être, que ce qui appartient ou pourrait appartenir à d'autres. Les essences nominales, qui dépendent des essences réelles, doivent être de même, rapportées à une espèce. Il suit de là que les essences nominales ne sont que nos idées générales (III, 12, 14), et, comme elles, exprimées par les termes généraux (III, 16)¹. La généralité étant une relation établie par l'esprit, bien qu'elle ait un fondement dans « la similitude des choses », elle est « l'œuvre de l'entendement (III, 11, 13). Les

¹ On ne saurait prouver que, du moins pour les vivants, les espèces sont des principes réels de distinction, puisqu'elles limitent la possibilité de la reproduction. Les jumarts, les mulets prouvent que cette règle souffre des exceptions. « J'ai vu, dit Lk., un animal engendré d'un chat et d'un rat, et qui avait des marques visibles des deux bêtes. En quoi il paraissait que la nature n'avait suivi le modèle d'aucune de ces espèces, mais les avait confondues ensemble. » Dans la 2^e édit., Lk. ajoute : « Si les espèces des animaux et des plantes ne peuvent être distinguées que par la propagation, dois-je aller aux Indes pour voir le père et la mère de l'un et la plante d'où a été cueillie la semence qui produit l'autre, afin de savoir si cet animal est un tigre et si cette plante est du thé ? » Lk. semble se souvenir ici (VI, 23. Cf. 26, 22) des *Menagiana* ou de ces récits de voyages, auxquels il se plaisait. Il ne faut pas prendre trop au sérieux ces passages, ni reprocher à Lk. de fonder sa doctrine, sur des données insuffisantes et peu sûres. Ces choses sont écrites pour l'agrément du lecteur et même de l'auteur. La doctrine se soutient sans leur appui.

essences nominales sont donc déterminées par les hommes, et, comme elles sont le fondement de la distinction des espèces, il faut dire que celles-ci sont établies, non par la nature, mais par l'homme.

Ces thèses devaient paraître si étranges aux contemporains de Locke (Cf. VI, 38), qu'il a cru devoir y revenir à plusieurs reprises (ch. III et VI *passim*), et les développer longuement, en les illustrant par des exemples, surtout zoologiques. Ces précautions n'étaient pas superflues, puisque sa pensée a été si souvent mal comprise.

Il résulte de ces remarques que, pour connaître la valeur des essences nominales, il faut examiner la signification des noms généraux de nos idées de substances, de modes, de relations, et de nos idées simples.

§ 53. — DES NOMS DES SUBSTANCES.

Nous ne pouvons pas plus distinguer les substances par leurs essences réelles, qu'un aveugle ne pourrait distinguer par leur couleur, un lis d'une rose. Quant aux « formes substantielles, » elles sont tout à fait inintelligibles (VI, 10). Les ignorants, qui ne savent rien de cette invention, peuvent « distinguer pour leur usage les choses qu'ils connaissent une à une », plus exactement que les docteurs les plus subtils (VI, 24). Les idées complexes et générales que nous formons des substances, sont tout ce que nous savons de leurs espèces ». Il y a des créatures dans le monde, qui ont une forme pareille à la nôtre, mais qui sont velues et n'ont pas l'usage de la parole et de la raison. Il y a parmi nous des imbéciles, qui ont parfaitement la même forme que nous, mais qui sont destitués de raison, et quelques-uns d'entre eux qui n'ont point l'usage de la parole, etc. « Demander si ces créatures-là sont des hommes, n'est-ce pas demander si la présence ou l'absence de tel ou tel caractère doit les faire exclure ou non de l'espèce humaine » ? (VI, 22).

Non seulement les essences et les espèces sont limitées par nos idées, mais elles sont créées par nous librement. Ce n'est pas nous qui formons les assemblages d'idées simples, qui constituent nos idées de substances; l'expérience nous en présente les éléments unis par un lien dont Locke n'examine pas la nature. Mais, de ces éléments, nous négligeons toujours quelques-uns, quand nous considérons nos idées comme générales : le rôle de notre liberté consiste précisément à en négliger plus ou moins. Dans cette sélection, nous sommes guidés ordinairement par des raisons de commodité ou par des habitudes, dont l'étude est fort importante en logique pratique. Il suffit ici de remarquer que nous formons librement nos idées de substances, que nous donnons à chacune un nom, et qu'à chaque nom correspond une espèce. Cependant nous ne donnons pas toujours des noms différents, à des idées qui se distinguent par des caractères même nombreux et importants ; car il y a des cas où cette précision ne nous serait pas utile. Nous pensons alors que, malgré des différences considérables, les choses sont de la même espèce. Ainsi ceux qui n'auraient qu'un nom pour désigner les montres et les horloges, les considéreraient comme des choses de même sorte, (bien que les unes sonnent les heures et non les autres). L'horloger sait qu'il y a des montres à quatre et à cinq roues, certaines ont des cordes et des fusées ; d'autres n'en ont point ; les unes ont le balancier libre, au lieu qu'il est dirigé dans les autres, par un ressort en spirale ou par des soies de porc ¹. Cependant tous ces objets sont des montres, pour l'horloger lui-même. Pour faire autant d'espèces nouvelles, qu'il y a de différences dans la construction des montres, il suffirait d'y faire correspondre autant de noms (VI, 39).

Non seulement les espèces sont des créations « arbi-

¹ Lk. parle ici de ce qu'il connaît bien. Vid. *Lettres à Thoynard*, 15 juill. 1679 et suiv.

traïres » de l'esprit, mais elles n'ont pas la stabilité ni la perfection qu'on leur attribue d'ordinaire. L'expérience peut briser les cadres tracés par la pensée. Nous appelons or, une substance qui possède, entre autres propriétés, une certaine malléabilité. Si l'on découvrait un corps qui eût les mêmes propriétés que l'or, moins celle-ci, il serait de l'or pour ceux qui ne comprennent pas, dans leur idée générale de ce métal, sa malléabilité ; il n'en serait pas pour les autres. Et cette supposition n'a rien de chimérique, puisque « l'or lui-même est quelquefois si aigre... qu'il ne peut non plus résister au marteau que le verre » (VI, 35). Dans l'ignorance où nous sommes du lien qui unit les apparences des choses à leur essence réelle, nous ne pouvons jamais être assurés qu'une propriété soit inséparable de cette essence ; nous ne pouvons décider qu'arbitrairement que la présence ou l'absence d'une propriété, constitue ou non une différence spécifique. Chaque idée abstraite est une essence. Or, deux idées ne peuvent pas être à demi distinctes l'une de l'autre ; pourquoi un bichon et un lévrier ne seraient-ils pas des espèces aussi distinctes qu'un épagneul et un éléphant ? (VI, 38) Les distinctions que nous établissons d'après nos idées incomplètes, sont si loin d'exprimer toutes les distinctions des choses, que les plus habiles chimistes trouvent parfois « dans un morceau de vitriol » des caractères qu'ils n'attendaient nullement. Il est raisonnable de penser qu'il y a « un nombre innombrable d'espèces » en dessous de la nôtre, et plus encore en dessus. « En effet, en commençant depuis nous jusqu'aux choses les plus basses, c'est une descente qui se fait par des degrés faciles et par une suite continue de choses qui, dans chaque éloignement, diffèrent fort peu l'une de l'autre ¹ » (VI, 12).

¹ Lk. appuie cette opinion d'exemples : les poissons volants, les oiseaux aquatiques, les amphibiens, etc. Il réunit même le règne végétal au règne animal. Il eût sans doute accueilli les théories transformistes ; il semble même parfois en avoir le pressentiment (VI, 11, 23, etc.)

La liaison des espèces avec les termes généraux fait qu'elles sont, comme eux, utiles pour la connaissance. Parce qu'elles ont un fondement dans l'expérience, les hommes peuvent, en se référant à des sensations communes, se communiquer leurs idées de substances. Parce qu'elles sont créées par l'esprit, les essences nominales ont toute la fixité que nous désirons qu'elles aient ; elles ne sont pas sujettes, comme les essences réelles, aux démentis de l'expérience ¹ (III, 19).

Le nominalisme de Locke consiste à rapporter les essences des choses aux noms que nous leur donnons, en faisant remarquer que nous sommes libres d'attribuer un nom général et, par suite, une essence ou une espèce, à tel groupe d'idées que nous voulons. Mais il ajoute que les apparences des choses ont une raison dans leur constitution intime ; il y a un lien, « cela est vraisemblable », « nous avons raison de le croire », entre ce que nous connaissons de la nature et ce qui nous en est caché. Le nominalisme de Locke, en montrant les limites de la connaissance, n'en ruine pas le fondement. Mais dès ce troisième livre (I-VI), la valeur de la science apparaît comme un objet de croyance. Sans devenir jamais une connaissance rationnelle, notre opinion que la science est bien fondée, peut cependant recevoir de l'expérience une confirmation : la réussite de la science exclut tout doute raisonnable sur sa valeur.

¹ Lk. fait remarquer que les substances seules ont des noms propres, parce que seules elles sont durables et que l'on peut avoir à désigner plusieurs fois la même, ce qui n'arrive guère pour les modes et les relations. La plus grande partie des modes mixtes sont des actions « qui périssent dès leur naissance » (VI, 42). Cependant on désigne par des noms propres certaines périodes historiques ; MARTINAK, *op. cit.*, cite : « Sturm und Drang, Gegen-Reformation, Renaissance. » Mais ce fait n'est pas laissé comme il le dit par Lk. « ausser Acht » puisqu'il écrit : « Il arrive *rarement* que les hommes aient occasion de faire mention d'aucune telle idée individuelle et particulière lorsqu'elle est absente. »

§ 54. — NOMS DES MODES MIXTES ET DES RELATIONS.

Dans la formation des modes mixtes, la liberté de l'esprit est encore plus grande que dans celle des idées de substances. Il s'affranchit, en effet, du contrôle de l'expérience : le mode mixte est à lui-même son archétype. Il a toute sa réalité, sans que rien lui corresponde en dehors de notre esprit (v, 3, 12), et peut être conçu « avant la chose qu'il représente » (v, 5) ; aussi arrive-t-il que tous les hommes ne forment pas les mêmes modes et qu'il est, le plus souvent, impossible de faire correspondre chacun à chacun leurs noms dans deux langues (v, 8). Le lien qui réunit en une espèce les éléments d'un mode, n'est pas noué dans la nature : « car, comment l'idée d'un homme a-t-elle une plus grande liaison dans la nature que celle d'une brebis, avec l'idée de tuer, pour que celle-ci, jointe à celle d'un homme, devienne l'espèce particulière d'action signifiée par le mot meurtre » (v, 6) ? Cet assemblage est formé par l'esprit et le nom qu'on lui donne, empêche ses éléments de se disperser (v, 10) ¹. Aussi, les hommes ne considèrent comme des espèces de modes distinctes que celles qui portent un nom (v, 11). Les modes mixtes étant des essences idéales, leurs noms ont la généralité et la stabilité utiles à la connaissance. Cependant leur création ne serait qu'un jeu frivole si, en les formant, l'esprit ne s'inspirait de raisons utilitaires. En fait, les hommes créent les modes mixtes dont ils ont besoin, pour s'entretenir des circonstances au milieu desquelles ils vivent (v, 7) ; ils accommodent en ce sens leurs conceptions à

¹ L'analyse marginale de cette sect. ne répond pas bien au texte où Lk. affirme, non pas que le mot soit le principe de l'unité du concept, — cette unité vient de l'esprit lui-même, — mais que le nom des idées contribue, par le secours qu'il prête à la mémoire, à rendre stable la combinaison de leurs éléments.

l'expérience; l'exemple d'Adam, formant les modes *kinneah* et *niouph*, fait bien comprendre en quel sens (VI, 44). Si imparfaite que fût l'analyse psychologique d'Adam, l'idée qu'il nommait *kinneah* ne pouvait être que complète, car « elle renfermait tout ce qu'il avait dessein qu'elle renfermât ». Mais, bien que l'expérience lui eût donné l'occasion de la concevoir, elle ne lui en avait pas fourni le modèle, puisque la tristesse de Lamech venait d'un meurtre commis par lui, et non d'un changement dans les sentiments de sa femme Adah. Si un enfant d'Adam, en courant dans les montagnes, avait découvert un morceau d'une matière pesante et d'un jaune brillant, à laquelle il eût donné le nom de *Zahab*, ces qualités, rapportées à une même substance, eussent été l'objet même de son idée; celle-ci se serait trouvée incomplète par rapport à son archétype, puisque l'on y peut ajouter la malléabilité, la solubilité dans *l'aqua regia*, etc. Il y a, en effet, une différence entre l'essence nominale et l'essence réelle des substances. Ces deux essences se confondent dans les modes mixtes (III, 18; IV, 3).

La liberté avec laquelle nous formons ces idées explique qu'elles soient souvent fort complexes; nous ne sommes pas obligés d'attendre, pour les enrichir, que l'expérience nous fournisse des éléments nouveaux. Cette complexité fait que nos idées de modes ne sont pas toujours vraies ou plutôt justes, par rapport à celles que les autres hommes désignent des mêmes noms. Mais ce manque de « justesse » n'a de suites fâcheuses que par la faute des hommes : « ce serait rendre service à la vérité, à la paix, à la vraie science que de les engager à réfléchir sur l'usage qu'ils font des mots en parlant » (V, 16).¹

¹ Lk. ne parle pas des noms des relations, parce que ce qu'il a dit des modes mixtes peut leur être appliqué « sans y changer grand'chose », « chacun peut s'en apercevoir lui-même » (ch. V, p. 6).

§ 55. — DES NOMS DES IDÉES SIMPLES ET DE LA DÉFINITION.

Les noms des idées simples ne désignent qu'une seule perception. Leur signification nous est entièrement connue (IV, 15). L'essence nominale nous est imposée par l'expérience (IV, 17), et comme il n'y a pas d'assemblage à former, notre liberté ne consiste que dans le choix des syllabes ; encore est-elle limitée par l'usage et par la nécessité d'être compris. La confusion du langage qui résulte, pour nos idées des modes de leur complexité, et pour celles des substances, de ce qu'elles sont incomplètes, ne peut se produire pour les idées simples. Enfin l'obligation de recourir à l'expérience, pour acquérir ces idées et pour comprendre leurs noms (IV, 10, 11 et *passim*), achève de rendre facile et parfait l'accord des hommes sur cette partie du langage ¹ (IV, 15).

« Les noms des idées simples signifient toujours l'essence réelle, aussi bien que la nominale » (IV, 3). Il est vrai qu'ils signifient, outre la représentation qui est dans notre esprit, quelque cause externe à laquelle on la rapporte, comme les noms des substances (V, 2). Mais, dans ce dernier cas, le modèle d'où l'idée est tirée est supposé

¹ FRASER remarque *E.*, ch. II, p. 39, n. 2; 41, n. 1) que ce que dit Lk. des noms des idées simples, est beaucoup plus vrai de celles qui nous viennent par les sens que de celles que nous devons à la réflexion : la signification des mots volition ou perception est beaucoup moins déterminée que celle des mots blanc, dur, etc. « He says nothing about the overwhelming tendency of simple ideas of reflection to separation from their signs, and to become ambiguous ». Cette remarque ne paraît pas fort à propos. La question n'est pas de savoir si nous connaissons mieux la nature des qualités sensibles ou d'es phénomènes mentaux, ni si, en fait, nous avons établi des unes une classification plus exacte que des autres ; mais bien, si nous pouvons établir des classifications également exactes de ces deux sortes d'idées. C'est ce qui paraît fort soutenable. La distinction des organes des sens nous empêche de confondre les sensations de la vue avec celles de l'ouïe ou de l'odorat ; mais quand on recherche quelles sensations diverses nous devons au toucher ou à la vue, il est tout aussi difficile de les distinguer que nos phénomènes psychologiques.

posséder une essence inconnaissable à nous, qui produit en nous la représentation de l'essence nominale. Les propriétés qui composent cette essence sont l'objet même de nos idées simples : elles épuisent toute la signification des noms que nous leur donnons. De sorte que, même si ces idées ne représentent pas les qualités telles qu'elles sont dans les choses, c'est pourtant à ces qualités mêmes et non à des essences différentes d'elles que se rapportent les noms (iv, 17, 15).

Locke fait encore remarquer que les idées simples ont peu de termes au-dessus d'elles dans la hiérarchie des espèces et des genres (*a few ascents in linea predicamentali*). La raison en est que les logiciens distinguent les genres des espèces, en ôtant de celles-ci un ou plusieurs caractères ; mais on ne peut rien ôter des idées simples sans les supprimer totalement. « On ne peut rien retrancher de l'idée du blanc et du rouge pour faire qu'elles conviennent en une seule apparence et ainsi qu'elles aient un seul nom général. »

Il semble que Locke aurait dû dire que les idées simples n'ont aucun terme au-dessus d'elles et non « très peu », *in linea predicamentali*. Cette inexactitude d'expression est sans doute l'effet d'une excessive prudence ¹. La fin

¹ MARTINAK croit pouvoir dire à propos de cette section (*Op. cit.*, 1887, p. 28. Cf., p. 20.) que Lk. a manqué à distinguer la simplicité logique et la simplicité psychologique des concepts : « beide wohl für identisch gelten ». Cette inexactitude devient particulièrement sensible quand il dit que les idées simples ont « a few ascents in linea predicamentali », car si, dans le contenu d'une idée simple on peut trouver quelque concept plus élevé (ex. gr. : rouge, couleur, sensation (Bewusstseinsvorgang), l'idée n'est plus vraiment simple : « Hier wird es nun klar, dass an dieser Stelle (ch. iv, p. 16), Lk. einfache Idee im psychologischen Sinne im Auge hat, als ein nicht weiter analysierbares Bewusstseinsphänomenon, während er bei der Lehre von der Definition einfache Idee im logischen Sinne dachte. » A part l'inexactitude de *a few*, au lieu de *none*, il semble que l'on ne puisse reprocher à Lk. de confondre la simplicité logique et la simplicité psychologique. La contradiction qu'on lui reproche est si évidente, qu'il n'y a pas d'apparence que Lk. y soit vraiment tombé. La section critiquée paraît à une lecture attentive,

de cette section montre que l'on dépouille totalement les idées simples de leur contenu, quand on les fait entrer dans une hiérarchie logique d'idées (ex. gr. : on désignera les sensations visuelles par le nom de *couleur* qui indique « par quelle voie elles nous viennent », mais nullement ce qu'elles représentent, car l'idée de la vue ne se trouve pas dans l'idée du rouge ou du blanc). Il n'en est pas de même quand on analyse une idée complexe, ex. gr. : celle d'homme. Réduite à l'idée d'animal, elle représente encore quelque chose de contenu dans l'idée d'homme. Cependant il est légitime, « pour éviter de longues et ennuyeuses énumérations », de remplacer les noms des idées simples par des noms généraux.

Il suit de là que les idées simples sont indéfinissables *per genus et differentiam*, puisque leur contenu ne peut entrer *in linea predicamentali*.

Locke exerce quelque peu sa verve sur ce thème (IV, 5, 8, 11), qui lui fournit l'occasion de critiquer la prétention de certains philosophes à tout définir (le mouvement, la lumière), et leur habitude de ne regarder comme bonnes que les définitions *per genus et differentiam*¹.

§ 56. — DE LA DÉFINITION.

Une bonne définition doit nous permettre de faire connaître à quelqu'un « la signification d'un mot, par le moyen de plusieurs autres, qui n'en soient pas synonymes » (IV, 6. Cf. III, 10). Elle consiste donc dans l'énumération des éléments simples, qui composent l'idée à dé-

supposer la distinction rappelée par Martinak. Il s'agit, en effet, de montrer que nos idées simples sont inanalysables; de sorte que, pour former des noms qui conviennent à plusieurs, il faut leur donner un contenu nouveau : ex. gr. : remplacer la représentation des diverses couleurs par l'idée des moyens qui nous permettent de les percevoir.

¹ DESC., *Reg.*, XII : « Ne vous paraissent-ils pas proférer des paroles magiques qui ont une vertu occulte et au-dessus de la portée de l'esprit humain, ceux qui disent que le mouvement, chose connue de tout le monde, est l'acte d'une puissance en tant qu'elle est puissance?... »

finir. Il faut qu'il y ait des éléments simples, indéfinissables, autrement l'énumération ne finirait pas ¹ (IV, 5). Il faut aussi que tous ces éléments simples soient connus, et ils ne peuvent l'être que par l'expérience de la personne à qui l'on fait la définition (IV, 14).

Pour abréger le discours, on peut remplacer un groupe d'idées simples par une idée complexe équivalente, c'est-à-dire qui n'en soit que l'assemblage. Si cet assemblage comprend tous les éléments de l'idée à définir moins un, il suffit d'ajouter à son nom celui, de l'élément qui n'y était pas compris. Comme il suffit, pour que deux idées soient distinctes, qu'elles diffèrent par l'absence dans l'une d'un seul caractère et qu'il y ait avantage à les distinguer, même dans ce cas, il se trouve très souvent que deux noms, le genre et la différence, suffisent pour définir les idées. Mais les langues « ne sont pas toujours formées selon les règles de la logique ², de sorte que la signification de chaque terme puisse être exactement et clairement

¹ MARTINAK, *op. cit.*, p. 28, voit encore ici une confusion de la simplicité au sens psychologique avec la simplicité logique. « Eine solche consequente Zurückführung aber auf einfachen Ideen in logischem Sinne führt uns auf die logischen Categorien oder Stammbegriffe die wir bei Lk. vermissen ». Sans doute, si l'on considère nos idées comme les catégories d'une classification sans lacunes, la régression logique nous fera descendre des dernières branches jusqu'au tronc (Stammbegriffe) d'un arbre comme celui de Porphyre. Mais cette conception n'est pas, au fond, celle de Lk. On peut situer une idée sur l'arbre de nos connaissances sans en connaître toute la compréhension, c'est la définir par quelques-uns de ses caractères; et l'on considère volontiers comme essentiels ces caractères qui suffisent à la définition des logiciens. La définition de Lk. est une énumération complète des caractères de l'idée. S'ils ne nous sont pas tous connus, la définition n'est que « provisionnelle », comme dit Leibniz. Et, parce que les essences des choses ne nous sont pas connues, parce que nous les déterminons ou mieux nous les terminons arbitrairement, on ne peut pas définir les idées en les situant dans une classification achevée. Les genres ne sont que des expressions commodes par leur brièveté, comme ces symboles, composés de quelques lettres ou même d'une seule, que les mathématiciens introduisent dans le calcul à la place d'un polynome encombrant.

² L'étude des faits qui déterminent les variations « sémantiques » des mots est tout entière une illustration de cette pensée de Lk.

exprimée par deux autres termes » (III, 10). Il arrive même souvent qu'en définissant par genre et différence, on perd en clarté ce que l'on gagne en rapidité. En tout cas, la règle des logiciens n'est pas une loi nécessaire, ainsi que le croient volontiers ceux qui tiennent les espèces pour des réalités ; ce n'est que l'indication d'un procédé commode.

Locke n'a pas écrit de chapitre sur les noms des modes simples parce que, dit-il, « ils ne diffèrent pas beaucoup de ceux des idées simples ». C'est la seule ligne qu'il leur consacre (IV, *ad fin*). Il eût été, sans doute, difficile de dire de ces noms des choses qui eussent convenu à tous. S'il est vrai que le rouge sang ou le rouge cerise sont aussi indéfinissables que des idées simples, cela ne l'est assurément pas des nombres, des modes de l'espace, de la durée, du mouvement et, en général, de tous ceux qui sont des combinaisons, non des modifications (au sens propre) des idées simples. De plus, pour certains modes, il y aurait peut-être eu lieu de distinguer la représentation qui s'offre à nous sans effort, de l'idée précise et claire que l'on en peut former, suivant certains principes.

Locke a, par endroits, écourté son livre III (sur les noms des relations, des modes simples, les particules, etc.), Dans d'autres, il a développé sa pensée plus longuement qu'il ne nous semble utile. La difficulté du sujet et le désir de l'éclaircir complètement (VI, 43), ou bien l'ardeur de ruiner définitivement une fausse opinion (sur les essences et les espèces) ou simplement la fantaisie, le plaisir d'écrire (VI, 26, 44, 45, 46) expliquent cette prolixité et lui servent d'excuse.

§ 57. — DES PARTICULES.

Le chapitre VII n'est que l'indication sommaire d'un sujet digne de l'attention des grammairiens et des logiciens. Locke remarque avec beaucoup de finesse que les parti-

cules ne représentent pas des idées, mais « la connexion que l'esprit met entre elles ou les propositions » ou bien « quelque action particulière qu'il fait lui-même (*of its own*) et qui, dans ce temps-là, se rapporte à ses idées » (VII, 1, 4). « Pour bien comprendre ce qu'elles signifient, il faut considérer avec soin les différentes vues, postures, situations, tours, limitations, exceptions et autres pensées de l'esprit » (VII, 4). Il est visible que Locke cherche, sans y bien réussir, à s'exprimer clairement, et il en fait l'aveu (VII, 4). Les travaux récents des grammairiens nous permettent cependant de le comprendre et d'apprécier la finesse de ses remarques. Les particules dont il s'agit sont de deux sortes : celles qui servent à marquer la « connexion » des mots dans la phrase simple (ex. gr. : les propositions), et celles qui réunissent les propositions d'une phrase composée (conjonctions), ou les phases d'un développement. Celles-ci concourent avec quelques terminaisons verbales et les adverbes à l'expression des modalités. L'affirmation et la négation (VII, 1) sont des modalités plus générales que les autres, mais de même nature. En effet, le mode n'est que la relation de la volonté du sujet (ou dans le discours indirect de la personne qui parle ¹), à l'action exprimée par le verbe. La part de la volonté est très visible dans les propositions que les grammairiens appellent volitives. Un examen attentif nous la fait découvrir dans la conclusion de tout jugement, comme l'enseignait Descartes. Locke semble l'apercevoir aussi lorsqu'il dit des particules : « Elles sont toutes des marques de quelque action ou intimation de l'esprit » (VII, 4).

Il s'en faut beaucoup que nous ayons autant de particules que nous avons de nuances modales à exprimer.

¹ C'est pourquoi on met au subjonctif, dans certaines langues où la logique de la modalité est particulièrement exacte, le verbe qui exprime une affirmation très certaine dans la pensée de celui dont on cite les paroles. Cette certitude n'est pas la même pour celui qui rapporte ces paroles, et c'est par rapport à la pensée de celui-ci que la modalité est conçue.

Aussi chacune a-t-elle des sens très divers qu'il serait utile de distinguer ¹. L'usage de ces mots serait rendu plus facile, et c'est de lui que « dépendent principalement la clarté et la beauté d'un bon style ² ».

Dans le chapitre des particules, les relations sont considérées comme des fonctions de l'entendement et non comme des idées positives. Il nous offre l'occasion de constater que Locke fait cette distinction : « A côté des mots qui désignent des idées qui sont dans l'esprit, il y en a beaucoup d'autres... L'esprit n'a pas seulement besoin de signes des idées qu'il a, mais d'autres encore » (VII, 1).

§ 58. — TERMES ABSTRAITS ET TERMES CONCRETS.

Locke ne distingue pas tant ces deux sortes de termes, comme les grammairiens, par leur catégorie grammaticale et leur terminaison que par le procédé employé pour les former. « L'esprit, comme nous avons fait voir, a la puissance d'abstraire ses idées qui, par là, deviennent autant d'essences générales par où les choses sont distinguées en espèces » (VIII, 1). Deux idées abstraites étant distinctes, il est impossible d'affirmer que l'une soit l'autre, c'est-à-dire la même que l'autre (*Identitäts-Urtheil*). Dans un jugement de cette sorte, aucune idée abstraite ne peut entrer ; mais il existe une autre sorte de jugement, qui consiste à

¹ Dans la lecture d'un texte on est souvent arrêté par le sens d'une particule. Le petit nombre de ces mots est assurément dans le langage une cause d'obscurité. Il est étrange que ce défaut ne se corrige pas, comme il arrive pour tant d'autres, au cours de la vie des langues. On pourrait en rechercher les raisons : on trouverait peut-être que dans le langage parlé l'expression des modalités est suffisamment éclaircie par le geste, l'intonation, etc., au moins pour la conversation ordinaire ; que le langage écrit suit les progrès de la parole, plutôt qu'il ne les inspire ; car la fixité de l'écriture, la lenteur avec laquelle la pensée est échangée par ce moyen, rendent la parole écrite moins susceptible de progrès.

² Cela rappelle l'opinion de Buffon que le style n'est que l'ordre et le mouvement, etc...

« affirmer non qu'une idée abstraite est une autre idée, mais qu'une idée abstraite est jointe à une autre idée » (*Subsumptions-Urtheil*, ou mieux jugement de composition). L'idée abstraite qui sert de « prédicat » ne cesse pas d'être abstraite, c'est-à-dire distincte, parce qu'on affirme qu'elle représente l'un des caractères d'une autre idée ; elle en reste indépendante, car elle peut, étant générale, faire en même temps partie d'un nombre quelconque d'autres idées. Le sujet, au contraire, est partiellement identifié avec « le prédicat », et, sans lui, serait incomplet. L'usage ordinaire des langues confirme ce qui vient d'être dit, en ce qu'il ne permet pas que « deux termes abstraits ou deux noms d'idées abstraites soient affirmés l'un de l'autre ». On ne dira pas : l'humanité est animalité, mais l'homme est un animal. Et si l'on employait la première expression, humanité prendrait la signification concrète de tous les hommes ¹.

¹ MARTINAK, *op. cit.*, 1887, p. 31 : « Der Unterschied, der Lk. zwischen den nach grammatischer Bezeichnung concreten und abstracten Worten macht, dass nämlich letztere nicht von einander prædicirt werden können,... bedarf dahin eine Richtigstellung, dass man hiebei die verschiedenen Functionen der Copula berücksichtigen muss, was Lk. nicht thut. » Il faut, ajoute M., distinguer le « Identitäts-Urtheil » du « Subsumptions-Urtheil ». Les deux jugements « man is rational » et « humanity is rationality », sont également impossibles comme « Identitäts-Urtheile » et possibles comme « Subsumptions-Urtheile ».

Il semble inexact de dire que Lk. distingue les noms en abstraits et en concrets d'après leur désignation grammaticale dans la section 1, puisqu'il renvoie le lecteur, pour lui faire entendre de quel genre d'idées il s'agit, à ce qu'il dit du pouvoir d'abstraire « par où les choses sont distinguées en espèces ». D'ailleurs les exemples d'idées abstraites, jointes à d'autres dans le jugement défini, comme l'addition d'une idée à une autre, sont exprimés par des noms concrets « blanc, raisonnable » ; « blanc » est cité comme le concret de blancheur dans la section 2. C'est dans cette dernière section seulement que Lk. tient compte de la division grammaticale, pour montrer son rapport, non avec le caractère abstrait ou concret de nos idées, mais avec leur espèce. Son affirmation, que nos idées de substances n'ont pas beaucoup de noms abstraits (alors que presque toutes nos idées des substances sont abstraites), n'a de sens qu'en termes de grammaire. MARTINAK, faute de remarquer ce changement de terminologie, écrit : (p. 32). « Es fremdet ferner dass Lk. « Weis » « Mensch » « Vater » Zum Unterschied

Les idées abstraites, jointes à des idées de substances, peuvent être « de toute espèce » (VIII, 1), c'est-à-dire des idées de substances, de modes, de relations, ou, ce qui est le cas le plus ordinaire, « de puissances ». Il va de soi que le « prédicat » est toujours pensé sous la catégorie logique de l'accidence; mais, par son contenu positif, il peut être une idée de substance (ex. gr.: l'homme est un animal). Le sujet, quoiqu'il soit toujours conçu comme une substance, peut être une idée de qualité, de mode, etc... Les idées abstraites que l'on y joint ne sont guère autre chose que des idées de relations (VIII, 1).

La distinction des noms en abstraits et concrets a du rapport avec l'espèce de nos idées, et aurait pu servir, si l'on y eût pris garde, à découvrir ces espèces. « Nos idées simples ont toutes des noms abstraits, aussi bien que concrets, dont l'un est un substantif et l'autre un adjectif » (VIII, 2) (ex. gr.: blancheur, blanc). Il en est de même des noms de relations (justice, juste; égalité, égal; etc...). Locke signale cependant quelques exceptions parmi ces noms « surtout ceux qui se rapportent à l'homme, comme paternité, père; de quoi il ne serait pas difficile de rendre raison » (VIII, 2). (Sans doute qu'il nous est difficile de ne pas confondre avec la substance que nous sommes les relations qui déterminent notre moi.)

Nos idées de substances n'ont que peu de noms abstraits (humanité, animalité, etc...). On en pourrait aussi aisément rendre raison: la formation des substantifs

von « Weisse, Menschenthum, Vaterschaft » concrete nennt. Er übersieht hierbei, dass ja doch die ersten drei Begriffe nach seiner eigenen Lehre, sämtlich abstract sind. » D'autre part, la section 4 ne peut s'entendre que dans le sens donné précédemment au mot abstrait. On ne saurait nier, d'ailleurs, que le rapprochement de ces deux sections ne soit très propre à égarer le lecteur.

Il semble également inexact de dire que Lk. ne distingue pas entre les « Identitäts-U. » et les « Subsomptions-U. » Nous avons indiqué au texte qu'il en aperçoit la différence. Enfin, dans le jugement « humanity is rationality », le sujet doit être pris dans le sens concret de tous les hommes; car on ne peut dire que l'humanité, c'est-à-dire la qualité d'homme, soit raisonnable.

abstrait semble être un artifice de langage, utile pour faire entrer comme sujet dans les propositions les noms de qualités et de relations ; cela est inutile pour les noms des substances, qui peuvent être employés non seulement comme sujets, ce qui est leur fonction propre, mais même comme attributs.

Aussi les noms inventés par les philosophes de l'Ecole (corporéité, animalité, etc...) n'ont-ils pas « pu entrer dans l'usage ordinaire ni être reçus dans le monde » (VIII, 2). Les scolastiques prétendaient désigner par ces noms les formes substantielles, ou les essences réelles des substances. En n'acceptant pas ces noms, les hommes montrent qu'ils n'ont aucune idée de ces choses ; ils n'auraient pas manqué de se pourvoir de termes pour les exprimer, « si le sentiment intérieur par lequel ils sont convaincus que ces essences leur sont inconnues, ne les eût détournés d'une si frivole entreprise » (VIII, 2).

§ 59. — DE L'IMPERFECTION DES MOTS.

Comme le fait remarquer Locke (IX, 1), ce qui a été dit de la nature des mots permet de comprendre aisément en quoi consiste leur imperfection¹ : c'est à ne pas remplir la fin du langage. Or, cette fin est double : 1° enregistrer nos propres pensées, et par là favoriser le développement de nos connaissances ; 2° communiquer nos pensées aux autres.

Ce qui a été dit précédemment fait voir comment les mots peuvent servir au développement de la connaissance ; c'est par la généralité dont ils sont susceptibles et par le secours qu'ils apportent à la mémoire. Pour la communication de nos pensées, il faut de plus que les

¹ Aussi la composition de ce chapitre est-elle plus régulière que celle des chapitres où l'on examine quelque question obscure (ex. gr. : I. II, ch. VIII, XXI ; I. III, ch. VI, etc...)

mêmes noms représentent pour les divers interlocuteurs des idées semblables, c'est en quoi consiste leur perfection, ce qui laisse entendre en même temps ce qu'est leur imperfection (IX, 4). Toutefois il y a lieu de distinguer : 1° « l'usage civil » du langage, c'est-à-dire celui « qui peut servir à la conversation et au commerce qui regarde les affaires et les commodités ordinaires de la vie » (IX, 3) ; 2° « l'usage philosophique » des mots, c'est-à-dire « celui qu'on en doit faire pour donner des notions précises des choses, et pour exprimer en propositions générales des vérités certaines et indubitables, » (IX, 3). Il est évident qu'à ces usages du langage correspondent deux sortes de notions, et comme deux sortes de connaissances, l'une vulgaire, l'autre scientifique. C'est la première fois qu'elles se trouvent aussi nettement séparées dans l'*Essai*, ce qui n'a rien de surprenant si ce passage a été écrit non seulement après le second livre, mais même après une partie du quatrième.

L'ambiguïté des termes, qui est leur imperfection, peut provenir de quatre causes : 1° de la complexité des idées qu'ils signifient ; 2° de ce que les éléments de l'idée signifiée n'ont point de liaison naturelle, « de sorte qu'il n'y a dans la nature aucune mesure fixe, ni aucun modèle pour les rectifier et les combiner » ; 3° de ce que l'idée a, dans la nature, un modèle que nous connaissons imparfaitement ; 4° de ce que la signification du mot et l'essence réelle de la chose ne sont pas exactement les mêmes (IX, 5).

On voit aisément comment ces quatre causes peuvent produire l'ambiguïté des noms de nos diverses espèces d'idées.

Nos idées des modes mixtes sont les plus sujettes à cette imperfection, parce qu'elles sont, pour la plupart, fort complexes. Il est presque impossible qu'elles se composent exactement des mêmes éléments pour deux interlocuteurs. Il est même très difficile à chacun d'eux de ne

jamais rien omettre quand il les pense, sans intention de les communiquer à l'autre (IX, 6). De plus, ces idées n'ont pas de modèle dans la nature : ce n'est pas l'action de tirer à soi la détente d'un mousquet dans certaines conditions qui constitue l'idée de meurtre. L'élément sensible n'est, en général, que peu de chose dans l'assemblage qui forme un mode mixte (IX, 7). Enfin l'on apprend d'ordinaire les noms de ces idées avant de les comprendre. Les enfants peuvent apprendre les noms des objets qu'on leur montre en même temps qu'ils en reçoivent l'idée, mais on ne peut pas montrer une idée morale. Ceux qui ne reçoivent par l'étude, la conversation, etc., une culture suffisante, n'en connaissent jamais que les noms (IX, 9). La propriété du langage réglée par « l'usage commun » donne, il est vrai, à ces termes une précision qui peut suffire « pour la conversation ordinaire », encore que l'on ait souvent à disputer sur l'emploi d'un mot. Mais cette précision reste très loin de celle qu'il faut apporter « dans l'usage philosophique » du langage (IX, 8).

Les noms des substances sont employés, comme on l'a déjà montré (ch. VI), tantôt pour signifier « la constitution réelle des choses » (IX, 12), tantôt « les idées simples », qu'on trouve coexister dans les substance (IX, 13). Dans le premier emploi, leur ambiguïté doit être complète : les essences réelles des choses nous étant inconnues, si nous voulons juger par là du nom qui leur convient, « il nous sera impossible, par exemple, de savoir quelles choses sont ou doivent être appelées cheval ou antimoine » (IX, 12). Dans le second cas, les idées des substances diffèrent encore beaucoup d'un esprit à l'autre, car tous les hommes n'observent pas dans chaque chose les mêmes qualités, ni surtout les mêmes pouvoirs (IX, 13). La différence est si grande, que nos idées des substances sont peut-être les plus incertaines de toutes, « surtout quand nous les employons à un usage philosophique » (IX, 20).

Les noms des idées simples sont les moins douteux,

parce qu'ils ne désignent « qu'une seule perception », et qu'ils ne se rapportent à nulle autre essence, qu'à cette perception même (IX, 18).

L'imperfection des mots est particulièrement sensible dans les textes anciens. Le développement des commentaires auxquels ils ont donné lieu, en est une preuve suffisante (IX, 10). Si les hommes songeaient davantage à l'ambiguïté « naturelle » du langage, à ce qu'y peuvent ajouter « la différence des pays », l'éloignement des « temps », la diversité des « coutumes », des « tempéraments », les « figures », les « allusions », etc., ils auraient plus d'indulgence et de charité pour les interprètes des livres anciens, particulièrement de ceux qui concernent la religion, le droit et la morale (IX, 22).

§ 60. — DE L'ABUS DES MOTS.

L'ambiguïté est un défaut naturel du langage ; mais il y a aussi des « fautes » ou des « négligences » volontaires que les hommes commettent lorsqu'ils échangent leurs pensées. L'usage des mots est donc une question très complexe de psychologie et même de morale. Aussi le ton de Locke n'est pas le même dans ce chapitre que dans le précédent ; il ne décrit pas seulement les divers abus, il les blâme : 1° les philosophes ont tort d'employer des termes auxquels ils ne peuvent attacher aucun sens ; 2° ceux qui n'emploient pas toujours les mots dans le même sens font une tromperie aussi véritable que s'ils plaçaient mal les jetons en supputant un compte. Il y a d'autres tromperies plus subtiles : elles s'insinuent à la faveur du penchant que nous avons à croire que tous les mots signifient quelque chose, comme il est dans leur nature de le faire ; car « la fausseté est, par elle-même, incompatible avec l'esprit de l'homme » (X, 9) ; 3° l'on affecte l'obscurité en s'écartant des façons de dire communément reçues ; 4° d'autres prennent les noms, — sur-

tout de substances, — pour des choses réelles. (Locke veut dire pour les signes des choses, et non des idées qu'ils ont dans l'esprit). C'est ainsi que les philosophes finissent par croire à la réalité des formes substantielles, de l'horreur du vide, des espèces intentionnelles, etc. ; 5° la croyance à la réalité des espèces est un exemple remarquable de ce dernier abus ; 6° nous croyons trop facilement que les mots ne peuvent manquer de signifier quelque chose ; 7° enfin nous prenons trop de soin d'orner nos discours par les procédés de la rhétorique, parce que « c'est à cet art fallacieux qu'on donne le premier rang et les récompenses ». Il est déplacé dans tous les discours destinés à instruire. Mais les hommes n'aiment pas assez la vérité pour renoncer à « ces arts décevants, par lesquels ils prennent plaisir à être trompés » (x, 34).

La plupart des disputes et des erreurs résultent de ces abus (xi, 4-5). Ils sont fort propres à rendre les hommes « plus vains dans leur ignorance et plus obstinés dans leurs erreurs » (xi, 5).

§ 61. — REMÈDES CONTRE L'IMPERFECTION ET L'ABUS DES MOTS.

On se rendrait ridicule en prétendant réformer le langage des hommes et même de ses seuls compatriotes. D'ailleurs, c'est moins le langage du marché ou de la bourse qu'il importe de corriger, que celui des philosophes. « Tous ceux qui prétendent sérieusement à la recherche ou à la défense de la vérité devraient se faire une obligation d'étudier comment ils pourraient s'exprimer sans ces obscurités et ces équivoques auxquelles les mots sont naturellement sujets. »

L'examen de l'imperfection et de l'abus des mots préparait l'énumération des remèdes à y apporter : n'employer aucun mot par routine ou paresse, sans y attacher une idée (xi, 8) ; se servir des termes propres, car suivre

l'usage est la première condition pour se faire comprendre (XI, 11). Toutefois, l'usage est une « règle si incertaine », qu'il ne suffit pas de s'y conformer dans les discours philosophiques ; il faut au besoin déclarer en quel sens on prend les mots (XI, 26), ou, si l'on est obligé d'en changer la signification, avertir de celle qu'on leur donne (XI, 27). Tous ces préceptes peuvent se résumer ainsi : attacher toujours une même idée à un même mot, et la faire exactement connaître à ceux à qui l'on s'adresse.

S'il s'agit d'une idée simple, on ne peut la communiquer qu'au moyen de termes synonymes, ou « en montrant la chose » (XI, 14).

S'il s'agit de modes mixtes, particulièrement de ceux de la moralité, il est toujours possible de les distinguer nettement et d'éviter la confusion des noms. « C'est une grande négligence ou une grande malice qui nous fait discourir des choses morales avec autant de confusion que des questions physiques (XI, 15, 17).

Quant aux noms des substances, leur signification est dans la langue usuelle très incomplète, parce que les enfants, en apprenant les mots, ne se mettent guère en peine de se former des idées adéquates, et, plus tard, les besoins de la conversation ne leur en font pas assez sentir l'imperfection : « Il arrive par là que des gens qui parlent la langue de leur pays proprement... parlent pourtant des choses mêmes fort improprement » (XI, 24). Il serait cependant souhaitable, pour l'usage civil du langage, et il est nécessaire pour son usage philosophique que les idées des substances fussent conformes aux choses (XI, 24). Et, puisque la vue de la chose est, en général, plus claire que la définition (XI, 19-20), il serait fort avantageux d'introduire dans les dictionnaires de petites tailles-douces, représentant les objets, comme on représente dans les livres des naturalistes les plantes et les animaux (XI, 25).

CHAPITRE VII

Etude critique de la Connaissance.

§ 62. — LE QUATRIÈME LIVRE ¹.

La théorie de la connaissance, ou du moins ce qui dans l'*Essai*, peut être appelé ainsi le plus proprement, est contenue dans les premiers chapitres du livre IV. Elle comprend des réflexions critiques sur la nature, l'étendue, la réalité de nos connaissances, quelque chose comme une *Elementarlehre* (ch. I-IV, dont on peut rapprocher xxiii.) Puis Locke considère la connaissance au point de vue de son développement ; il esquisse une sorte de *Metho-denlhre* (ch. v-vii auxquels on peut joindre xvii, *Of reason and syllogism*, et xxi, *Of the division of sciences*).

Les chapitres ix, x, xi semblent constituer, au milieu du livre, une sorte de digression métaphysique. On a même dit parfois qu'ils s'accordent mal, le x^e surtout, avec l'ensemble de la doctrine ; que c'est pour des raisons de convenance qu'une démonstration de l'existence de Dieu, empruntée à la philosophie traditionnelle, a été placée au centre de ce livre ; que Locke, d'ailleurs sincèrement religieux, n'a pas su secouer complètement les préjugés théologiques ; à peine consent-on à lui chercher des excuses dans certains traits du caractère anglais : le culte pieux du passé, une prudente fidélité aux traditions même surannées. Nous verrons que Locke devait, comme Kant, aborder le triple problème de l'existence de l'âme, de Dieu

¹ A partir d'ici, sauf indication contraire, les chapitres mentionnés sont ceux du livre IV.

et du monde, et que la solution qu'il en donne n'est pas incompatible avec le reste de sa doctrine.

Le livre IV comprend une seconde partie : la théorie de la probabilité et de la croyance (XIV-XVI, XVIII-XX ; XIX dans la 1^{re} édit.). C'est la troisième partie annoncée dans l'Introduction (sect. 3). Locke aurait pu la traiter dans un livre V. Il considère la croyance, comme la connaissance, dans sa nature et ses fondements, et d'un point de vue logique, comme « assentiment, » dans ses « raisons » et ses « degrés ».

§ 63. — DE LA CONNAISSANCE EN GÉNÉRAL.

La connaissance n'est autre chose que la perception de la liaison et de la convenance (*connexion and agreement*) ou de l'opposition et de la disconvenance (*disagreement and repugnancy*) qui se trouve entre deux de nos idées ¹. La connaissance porte donc toujours sur une relation, et non sur les idées elles-mêmes. Les relations ont un fondement dans l'expérience, mais elles ne sont rien indé-

¹ MARTINAK, *op. cit.*, sect. 9 et 10, a essayé d'expliquer avec précision ces termes : « Knowledge, Agreement et Disagreement, Conclusion, Inference, Reason, Truth ». Il est vain de chercher à faire correspondre les idées indiquées par ces mots à telles ou telles idées des logiciens modernes, mais c'est par le contexte qu'il faut les éclairer. Il est également vain de chercher à définir d'une façon entièrement intelligible les noms de nos opérations mentales, simples ou composées. C'est toujours en dernière analyse, quand une analyse est possible, à l'expérience qu'il faut avoir recours pour apprendre ce qu'ils signifient; ex. gr. : la perception de la convenance ou de la disconvenance de deux idées est plus facile à concevoir par la réflexion que nous pouvons faire sur cette opération qui nous est familière, qu'à expliquer par des mots (Cf. IV, v, 6); ainsi les mots convenance et disconvenance dont Lk. se sert, IV, 1, 2, ne sont que des métaphores pour faire entendre de quel acte de l'esprit il veut parler, et comme cet acte est celui de percevoir une relation entre deux idées, on peut leur attribuer la signification de *relation* en général. Mais cela n'avance à rien parce que le mot de relation n'est lui-même qu'une autre métaphore. Les exemples, c'est-à-dire les expériences auxquelles on renvoie le lecteur, sont toujours plus propres que les explications verbales à lui faire distinguer l'idée que l'on veut désigner.

pendamment de l'acte par lequel l'esprit les forme et les perçoit. Toutes nos connaissances sont l'expression d'une même fonction de l'entendement : mais elles diffèrent par leur contenu positif : nous percevons entre les idées des relations très diverses, qu'il est commode de classer, par exemple en les rangeant sous ces quatre chefs : identité ou diversité, — relation, — coexistence ou connexion nécessaire. — existence réelle ¹.

Nous ne pouvons rien penser que sous la loi de l'identité et de la diversité, que nous connaissions ou non les formules abstraites qu'en ont données les logiciens (*men*

¹ Ce passage très important de l'*Essai* a paru à certains commentateurs d'un illogisme naïf ; ex. gr. : FRASER E., II, 168³ : « The classification itself is crude and hardly logical ; agreement and disagreement is in all cases relation ; yet relation is the second member of the division ». Cette critique semble inexacte parce que Lk. prétend précisément que toute connaissance est la perception d'une relation ; il dit expressément, IV, 7, que l'identité et la coexistence ne sont que des relations, mais d'une espèce si remarquable qu'elles méritent d'être considérées à part. La classification de nos connaissances proposée par Lk. (I think *we may reduce it...*) n'a pas le caractère définitif de celle de Kant dans la *Krit. d. r. V.* C'est plutôt, comme la classification des idées dans le second livre, un moyen d'éclaircir le sujet, un procédé d'exposition. C'est une première raison pour ne pas insister trop sur la comparaison que l'on a faite de ce passage avec la table kantienne des catégories ou des jugements. (Cf. FRASER, E. II, 168³, et E. TROILO, *La Dottrina della conoscenza nei moderni precursori di Kant*, pp. 210-212, qui établit entre les deux un véritable parallèle). Kant a pris soin de démontrer que ses concepts sont purs. Lk. ne s'en inquiète pas. Il est vrai qu'il reconnaît un « élément de nécessité intellectuelle (Cf. E., Fr. II, 168³), dans la perception des relations », qu'il reconnaît aussi dans toutes nos idées « une sorte de relation » et qu'il en fait l'aveu précisément à propos de celles que Kant a regardées comme des formes transcendentales de l'esprit (étendue, durée, nombre, II, XXI, 3), qu'enfin il ne donne pas à l'idée de la substance une origine empirique (I, III, 19) ; qu'il ne la considère pas comme une idée positive ; c'est plutôt une « nécessité intellectuelle ». Tout cela permet d'affirmer, comme le fait avec insistance M. TROILO, que Lk. distingue un aspect actif et un aspect passif de l'entendement (Cf. HERTLING, *op. cit.*, ch. 1), qu'il remarque le caractère relatif de toutes nos connaissances ; cela évidemment le rapproche de Kant ; mais, tandis que les catégories, ont indépendamment de l'expérience, tout ce qui les distingue les unes des autres, nos connaissances sont distinguées ici, comme les animaux ou les plantes en histoire naturelle, par le contenu positif des idées que nous en avons.

of art, I, 4). L'ambiguïté du langage n'empêche pas que nous ne distinguions nos idées les unes des autres ; même exprimées confusément, elles sont en soi identiques à elles-mêmes. La confusion ne se conçoit d'ailleurs pas bien indépendamment du langage.

Le second genre de convenance (*abstract relation*) comprend les rapports conçus librement entre les idées, sans référence à quelque expérience qui les justifierait. Sans doute, l'intuition sensible nous suggère les relations mathématiques, qu'il s'agisse de concevoir une proposition ou de la démontrer ; les circonstances de la vie nous suggèrent à peu près dans le même sens les relations morales ; mais la justesse de ces relations ne sera pas contrôlée par des expériences ultérieures ; elle ne dépend que de l'esprit.

Les relations de coexistence portent, au contraire, sur l'expérience elle-même et, par suite, en dépendent : affirmer que l'or est fixe, fusible, etc., c'est affirmer que ces propriétés seront toujours données en même temps que toutes les autres qualités de l'or ; ou encore que notre expérience de l'or sera toujours la même.

Quand nous affirmons l'existence réelle de l'objet d'une de nos idées, nous affirmons une relation qui nous est suggérée par l'expérience, mais qui la dépasse. Il appartient donc à la raison de justifier elle-même ce genre d'affirmation.

Martinak (*op. cit.*, sect. 13) recherche si la quatrième sorte de convenance est un jugement de prédication, comme les trois premières, ou un jugement d'existence (*Existenzial-Urtheil*), i. e. si nous donnons à l'idée d'un objet ce prédicat « existant réellement » ou bien si « l'existence actuelle et réelle » ne nous est pas donnée dans la perception même de l'objet, de sorte que croire à sa réalité serait un jugement *sui generis*. Il fait remarquer avec raison les expressions employées par Locke (livre II) pour indiquer comment l'idée de l'existence des choses nous est suggérée par l'expérience (*We consider that they exist*,

consider tat they have existence), ou encore, livre IV, Locke fait consister la quatrième sorte de convenance dans celle : *of actual real existence to any idea*, et non dans celle : *of the idea of actual*, etc... Les jugements de cette quatrième sorte ne sont donc pas composés de deux représentations (sujet et prédicat). (Locke aurait pressenti ce que Riehl explique : *in Vierteljahrssch. für wis. Ph.*, 1892, S. 1, u. ff.), mais aussi de l'affirmation que le prédicat existe réellement dans le sujet. Ils sont donc autre chose que la perception d'une relation entre deux idées. S'ils n'étaient que cela, nos affirmations de l'existence réelle des choses seraient sans fondement. (On peut même se demander comment nous aurions acquis l'idée d'existence.) Tout ce que dit Locke de l'impuissance des axiomes à développer dans notre esprit des connaissances réelles des choses, tout ce qu'il dit du fondement de la certitude de l'existence des objets extérieurs et de notre propre existence, montre que certains de nos jugements ne sont pas de simples agencements d'idées. Mais comment accorder cette interprétation avec la définition de la connaissance posée par Locke « la perception de la convenance de deux idées » ? Il semble qu'il y ait une autre sorte de jugements (sens moderne), dans lesquels l'existence même soit prédicat.

Ces remarques, que Martinak n'a pas de peine à justifier par des textes, sont fort bonnes ; Locke les avait faites ; c'est pourquoi il est si aisé de les justifier. Locke ne s'est pas préoccupé de chercher une définition de la connaissance, qui convînt à tous les cas. Ce genre de recherche intéresse surtout les philosophes. Il s'est attaché à décrire exactement les degrés de nos connaissances, et à justifier la confiance que nous avons en elles. Il a donné des jugements d'existence qu'elles impliquent, des justifications que nous rappellerons plus bas ; nous verrons qu'elles ne sont pas du ressort de la pure logique. Ce qu'il est particulièrement important de

noter, c'est que Locke devait, pour être complet, parler de ces jugements d'existence, c'est-à-dire aborder le problème de l'existence du moi, du monde et de Dieu.

Martinak, qui reconnaît que Locke a pressenti les jugements d'existence (*dass ihm die sogenannten Existentialsätze vorschweben, ist gleichfalls klar*), lui reproche peut-être un peu trop de les avoir mal définis (*nur die Analyse, die er davon gibt, ist dunkel*). Même ces jugements portent sur nos perceptions, i. e., sur nos idées, comme le dit Locke d'une façon très générale de la connaissance (IV, I, 1). (*Since the mind, etc... about them.*) L'existence est donc une idée. On trouve choquant de dire que le jugement d'existence est la perception d'un rapport (de prédication ?) entre une idée et celle de l'existence. Cela, en effet, n'est pas conforme à l'expérience. Mais on peut justifier Locke en faisant remarquer : 1° que «*agreement*» et «*désagreement*» ne signifient pas du tout prédication, i. e., attribution d'une qualité à une substance, mais relation quelconque (égalité, causalité, filiation, etc.) entre deux termes quelconques, qualités, substances ou même relations ; 2° que le mot idée signifie toute perception ; or nul ne doute que dans la perception quelque chose (de mal défini par Locke, — et par bien d'autres) nous autorise à poser le jugement d'existence. Or, tout ce qui est donné dans la perception est idée. Ce jugement a, de plus, des conditions dans notre constitution intellectuelle. L'une au moins est reconnue par Locke : le principe de causalité, sous sa forme populaire, qui est très compréhensive : il nous est impossible de ne pas croire que certaines de nos représentations aient des causes différentes de nous, puisque nous n'avons pas conscience de faire effort pour les produire.

Les connaissances, comme les idées, peuvent être classées d'après plusieurs principes ; leur contenu positif et leur degré sont les plus intéressants. Au point de vue psychologique, il y a deux sortes de connaissances (I, 7,

ad fin.). Il y a une connaissance actuelle, qui est la perception présente « d'une relation » (I, 8). Les connaissances conservées dans la mémoire pourraient être appelées « connaissances habituelles ». Parmi celles-ci, on pourrait encore distinguer, en tenant compte de leur degré, celles dont la vérité apparaît à l'esprit aussitôt qu'il se les rappelle (connaissances intuitives), et celles « dont l'esprit, ayant été une fois convaincu, il conserve le souvenir de cette conviction, sans en retenir les preuves » (I, 9). Même dans ce cas, nos connaissances sont certaines : Newton, chaque fois qu'il pense à une proposition de ses *Principes*, est convaincu qu'elle est vraie, non parce qu'il se rappelle actuellement cette admirable connexion d'idées qui surpasse la mémoire et la compréhension de la plupart des lecteurs, mais parce qu'il lui souvient de l'avoir une fois perçue. Comme le souvenir est moins clair que la perception actuelle et se détruit par succession de temps, la connaissance démonstrative est moins parfaite que la connaissance intuitive ¹.

§ 64. — DEGRÉS DE LA CONNAISSANCE.

Ce sont les degrés de la clarté ² ou de l'évidence avec laquelle nous percevons la relation. La connaissance a la plus grande évidence possible quand les idées sont immédiatement comparables (Cf. XVII, 14). On peut l'ap-

¹ C'est l'opinion de Descartes dans les *Regulæ* et dans les *Principes*.

² La clarté est une qualité des idées (Cf. II, xxix) de modes, de substances ou de relations. Sont claires les idées dans lesquelles nous percevons tous les caractères possibles de l'objet en portant sur tous notre attention. La clarté dont il s'agit ici, qui est synonyme d'évidence, ne s'applique pas au contenu positif des idées, mais à l'acte même de connaître; les idées peuvent être claires sans que leurs relations le soient (II, 15). La connaissance est claire lorsqu'elle est présente, c'est-à-dire que nous percevons actuellement la liaison des idées. Elle l'est moins lorsque cette liaison se fait par un grand nombre d'intermédiaires et qu'il en faut confier à la mémoire. Elle n'est plus qu'une « conviction » ou une « connaissance habituelle » lorsqu'il nous souvient seulement d'avoir perçu cette liaison (I, 9).

peler intuitive, parce qu'elle est aussi instantanée que la vue d'un objet, et qu'elle produit en nous une certitude entière, comme le fait d'ordinaire la perception. L'esprit ne peut résister à l'évidence de l'intuition ; il serait donc insensé de chercher quelque moyen d'arriver à une certitude plus grande que celle qu'elle nous donne.

La connaissance est démonstrative lorsqu'il est impossible de comparer immédiatement les deux idées, entre lesquelles doit être établie la liaison. Or, pour percevoir la convenance de deux idées, il faut pouvoir les « joindre », les « appliquer, pour ainsi dire, l'une à l'autre »¹. Si l'on ne peut le faire, il faut les comparer à une même troisième. Si la comparaison de l'une des deux avec la troisième est impossible, on introduira une quatrième idée, une cinquième, etc..., jusqu'à ce que l'on ait constitué une série de comparaisons immédiates, dont les deux idées qu'on voulait lier seront les extrémités (II, 2). Cette série de relations, intuitivement connues, constitue la démonstration ; les termes intermédiaires seront les preuves (II, 3). Chaque comparaison entre deux termes consécutifs doit être une intuition, car si elle n'en était pas une, on aurait besoin d'insérer, entre les deux termes, d'autres intermédiaires, jusqu'à ce que la comparaison de tous les termes consécutifs se fasse avec une évidence intuitive (II, 7). Il est à remarquer que, dans la démonstration, nous raisonnons toujours sur des « choses particulières » (individuelles). La démonstration n'est, en effet, qu'une série bien ordonnée de comparaisons entre des idées, mais les idées sont, dans notre esprit, quelque chose de réel, et, par suite, des « individus », au sens logique du mot. Elles sont,

¹ Lk. pense ici (II, 2) à la géométrie (il cite l'exemple du théorème sur les trois angles du triangle), d'où les expressions « joindre », etc. Sa pensée est que, d'une façon générale, il faut rendre homogènes les termes à comparer, qu'il s'agisse de concepts mathématiques ou moraux. C'est à cause de leur clarté qu'il emploie des exemples géométriques, comme Descartes dans les *Regulae*.

il est vrai, universelles, si plusieurs objets semblables leur correspondent ; mais ce n'est là pour elles qu'un « accident », qui ne change rien à leur nature. On peut donc dire que nous passons toujours, dans nos démonstrations, d'un terme particulier à un autre également particulier. Les démonstrations mathématiques peuvent être mises sous forme syllogistique : aussi Locke va-t-il jusqu'à dire que l'on se méprend en donnant comme une règle du syllogisme, qu'il doit contenir toujours au moins une proposition générale. Sans doute, Locke a tort de contredire de cette façon la logique classique ; mais il a le mérite d'avoir aperçu une des différences qui séparent les raisonnements par lesquels la connaissance se développe, de ceux par lesquels elle s'expose : les mathématiciens, auxquels Locke pense surtout, ne considèrent pas l'extension des termes de leurs démonstrations, ils sont à la fois singuliers et universels.

L'intuition est une opération que l'esprit ne peut manquer de faire et de faire bien ; mais la démonstration suppose, outre la « faculté d'apercevoir », une « disposition de l'esprit à trouver promptement ces idées moyennes qui montrent la convenance ou la disconvenance de quelque autre idée » ; c'est sans doute ce que l'on nomme sagacité ¹ (II, 3 ; XVII, 2). On ne peut donner de règle pour la découverte des preuves, si ce n'est celles qui résultent de la nature même de la démonstration. Il faut conduire par ordre ses pensées (*There must be a progression by steps and degrees*) (II, 4). Il faut s'assurer qu'il ne manque aucun intermédiaire (*A man must be sure that no part is left out*) (II, 7). La connaissance démonstrative est donc moins facile à acquérir que la connaissance intuitive (XVII, 15). Tandis que celle-ci est instantanée, la première se constitue lentement, et en partant du doute (II, 5). Il est vrai

¹ Lk. se rencontre avec Descartes : la sagacité dans les *Regulæ* est la même chose qu'ici ; Desc. l'appelle comme Lk. une faculté. Cf. XVII, 2.

que par elle on arrive à la certitude ; mais sa clarté est moindre que celle de l'intuition, parce qu'elle est pour ainsi dire réfléchie dans plusieurs intermédiaires : on la peut comparer à l'image d'un visage, que se renverraient plusieurs miroirs : « elle devient confuse et n'est plus d'abord si reconnaissable, surtout par des yeux faibles » (II, 6).

Cette théorie de la démonstration ne doit pas être restreinte aux idées de « quantité » (l'étendue, la figure, le nombre et leurs modes). L'utilité des mathématiques, et surtout la facilité avec laquelle nous distinguons les divers modes du nombre, la sagacité des géomètres, ont accredité l'opinion que seules, les propositions quantitatives peuvent être démontrées. La démonstration suppose seulement que nous pouvons percevoir immédiatement ou médiatement un rapport entre deux idées distinctes, c'est-à-dire qu'elles sont comparables ou *homogènes* à certains égards ; or, il y a d'autres homogénéités que celle de la quantité ; seulement elles sont moins précises. « Les idées simples, dont on compte les modes et les différences par degrés », sont, sans doute, irréductibles à la quantité, parce que l'on ne peut pas en définir l'égalité (II, 13), mais nous pouvons, lorsque leurs différences sont assez sensibles, porter sur elles des jugements de convenance ou de disconvenance et faire à leur sujet des démonstrations ¹. Les idées morales, en particulier, sont susceptibles d'entrer dans des démonstrations rigoureuses, parce qu'elles sont, comme les concepts mathématiques, créées par l'esprit ; elles ont seulement le désavantage de n'être pas aussi

¹ Cependant ces démonstrations seront peu satisfaisantes : elles ne seront pas plus précises que les sensations qui leur servent de base, aussi ne pourra-t-on les utiliser que dans la « vie ordinaire », non dans la science. Lk. semble s'en rendre compte, car il explique très nettement (II, 11-14) ce que serait une détermination scientifique des degrés de la blancheur. Il propose même du phénomène intensif une image mécanique qui s'accorde assez avec les idées modernes (théorie des électrons, identité de la lumière et de l'électricité). Il va de soi que cette rencontre n'a qu'un intérêt de curiosité.

exactement représentables : le moraliste ne dispose que des mots ; les mathématiciens, des nombres et des figures, qui fixent admirablement leurs idées. Or, l'ambiguïté des mots est d'autant plus à redouter que les idées morales sont, le plus souvent, très complexes et sujettes à varier (III, 19).

L'intuition et la démonstration sont les deux seuls degrés de la connaissance proprement dite : celle des vérités générales (Cf. XVII, 17). Par une extension conforme à l'usage, on peut encore appeler connaissance le jugement que nous portons sur « l'existence particulière des êtres finis hors de nous ». (Dieu est exclu de cette classe.) Notre certitude, sans avoir pour fondement une intuition, ni une démonstration, est cependant pratiquement invincible : elle dépasse « la simple probabilité ». D'ailleurs, il n'importe pas beaucoup de convaincre ceux qui estiment que la vie n'est peut-être qu'un songe ; sa valeur sera toujours assez grande, puisque ce songe contient tous nos intérêts et notre bonheur (II, 14).

§ 65. — DE LA RÉALITÉ DE NOTRE CONNAISSANCE.

Locke revient cependant sur l'objection qu'il prévoyait et qu'on n'a pas manqué de lui faire : si l'esprit ne connaît que les relations de ses idées, il ne sait rien des choses elles-mêmes ; il n'y a pas de différence entre ces deux affirmations, « une harpie n'est pas un centaure », et « un carré n'est pas un cercle » (IV, 1). De quelle utilité cependant peuvent être des propositions du genre de la première ? De plus, quel moyen l'homme a-t-il de s'assurer que le déroulement de ses représentations n'est pas que songes ou visions ¹ ? La réponse est qu'il faut distinguer

¹ Il y a deux objections enveloppées dans IV, 1 : 1^o impossibilité de distinguer par des caractères intrinsèques les vérités utilisables (ex. gr. : mathématiques), d'autres tout à fait vaines (ex. gr. : le centaure et la harpie) ; 2^o impossibilité de nous assurer que nos connaissances répondent à des réalités indépendantes de nos représentations.

entre nos diverses sortes d'idées, et chercher s'il n'y en a point dont nous puissions être certains qu'elles répondent à leurs archétypes. L'objection vise surtout celles qui sont supposées correspondre à des archétypes existant en dehors et indépendamment de nous ; c'est le cas des idées simples et des idées complexes de substances. Pour les premières, il n'y a pas lieu de douter qu'elles ne représentent exactement l'action des choses extérieures sur nous ¹, si ces choses existent, et que cette correspondance « entre nos idées simples et l'existence des choses ne suffise pour une connaissance réelle » (IV, 4). Le sage auteur de notre nature a dû proportionner à nos besoins l'exactitude de nos représentations. Mais existe-t-il des choses extérieures, causes de nos idées ?

Réalité du monde extérieur (XI). — Nous n'avons de leur existence qu'une connaissance « sensitive », au moment où elles agissent sur nous. Aucune des idées que nous nous rappelons (sauf celle de Dieu) n'implique *a priori* l'existence d'un être qui lui corresponde : avoir l'idée d'une chose dans l'esprit ne prouve pas plus l'existence de

¹ FRASER, *E.* II, 230¹ et 329², pense qu'en parlant de « l'opération des choses sur l'esprit » Lk. perd de vue ce qu'il a dit, II, XXI, 4, que « les substances matérielles n'ont pas de pouvoir actif », qu'il ne se réfère donc pas ici aux « qualités réelles » des choses.

Il n'y a cependant pas de contradiction entre ces deux passages, parce que Lk. distingue (II, XXI, 2) ce que l'on pourrait dire des choses, si l'on en voulait parler en métaphysicien, de ce qu'il lui importe d'en dire, parlant en psychologue. Il serait intéressant d'examiner si Dieu n'est pas le seul être en qui se trouve une « puissance active » dans toute la force de l'expression, et si les puissances matérielles ne sont pas purement passives. Mais il n'entrera pas dans cette considération dans le liv. II, puisque nous croyons qu'une grande partie de nos idées complexes de substances est constituée par l'action des choses sur nous ; c'est à la façon commune de penser que Lk. veut s'en tenir. Dans le liv. IV, son point de vue reste le même : il ne fait pas d'ontologie ; il se réfère à la croyance où nous sommes que les choses ont le pouvoir d'agir sur nous ; il n'importe que cette action soit plus ou moins mêlée de passion. Nos idées la représentent exactement, cela suffit pour qu'elles soient réelles.

cette chose, que le portrait d'un homme ne démontre son existence dans le monde (XI, 1).

Dans la sensation, nous recevons des idées simples, que l'esprit ne saurait produire de lui-même (IV, 4 ; XI, 2, 4, etc...). L'esprit ne peut pas non plus éviter, certaines conditions étant réalisées, de recevoir ces idées (XI, 5). Elles ne sont donc pas produites par nous ; Locke pourrait ajouter : du moins volontairement. Cette croyance à l'existence des choses, indépendamment de nos idées, est invincible. On peut faire en sa faveur quelques remarques, dont elle pourrait fort bien se passer, puisque telle quelle, elle suffit pour nous conduire dans la fuite de la douleur et la recherche du bien (XI, 8). On peut cependant ajouter que nous distinguons très nettement nos souvenirs de nos sensations actuelles ; que nous pouvons rappeler ou chasser à volonté certaines idées conservées dans la mémoire (ex. gr. : celle du soleil), au lieu que nous ne pouvons pas à volonté en avoir la perception présente (XI, 5). Le plaisir ni la douleur, qui accompagnent les sensations, n'en accompagnent le souvenir. Nous pouvons vérifier expérimentalement (*by diagrams*) certaines propositions mathématiques, et, à défaut de démonstration, nous nous contentons de ce procédé. Comment le pourrions-nous si nous n'étions pas convaincus que les angles, les lignes dont nous nous servons, existent indépendamment de nous ? Nous accordons, en agissant ainsi, à nos sensations une valeur presque égale à celle de nos démonstrations¹ (XI, 6). Enfin, nos sens se rendent témoignage l'un à l'autre (XI, 7) ; il existe entre nos sensations une connexion,

¹ Lk. ne confond pas ici la certitude de la démonstration avec celle de la vérification ; il ne croit pas davantage à l'existence des concepts mathématiques en dehors de l'esprit ; il veut seulement faire remarquer la confiance que nous avons dans la valeur de nos sensations. En effet, la vérification serait tout à fait vaine, si le critérium auquel nous nous référons était, comme les concepts eux-mêmes, une production de l'esprit. Il n'y a pas de désaccord sur ce point entre Lk. et Leibniz. Cf. FRASER, *E.*, II, 330^o.

qui nous permet de distinguer, avec une certitude pratiquement suffisante, les représentations réelles des imaginaires.

Locke ne recherche pas le fondement de cette connexion, parce qu'il ne cherche qu'à distinguer la connaissance sensitive de la connaissance scientifique (intuition et démonstration), et à les décrire conformément à sa méthode : il trouverait sans doute, s'il voulait en parler « en philosophe », qu'elles ne diffèrent que par le degré de clarté : « La vérité des choses sensibles se justifie par leur liaison, qui dépend des vérités intellectuelles, fondées en raison, et des observations constantes dans les choses sensibles, lors même que les raisons ne paraissent pas. » (*N. E.*). Locke n'a pas vu l'utilité qu'il y aurait à pousser jusque là ses recherches ; il y avait plutôt utilité pour lui à ne pas le faire, parce qu'il eût été obligé d'imaginer quelque hypothèse métaphysique, telle que l'harmonie préétablie, pour conserver toute sa valeur à notre croyance à des objets différents de nous. Son dessein était de ne pas faire d'hypothèse ; d'autant que les assertions des métaphysiciens n'ajouteront jamais rien à la persuasion des hommes, que les objets de leurs sensations existent par eux-mêmes. Il pouvait réfuter le scepticisme, — il croyait l'avoir fait ici, — en s'en tenant aux affirmations du sens commun ; il n'aurait pas pu combattre par des démonstrations le doute hyperbolique des sceptiques. Il tient que « c'est une folie d'attendre des démonstrations sur toutes choses » (XI, 10). Il en est dont nous sommes certains, sans pouvoir expliquer pourquoi nous le sommes. Cette certitude nous est, dans la pratique, un bon guide, au lieu que le doute nous perdrait. Il serait donc insensé de renoncer à cette précieuse assurance (XI, 8, 10).

Il faut la borner à nos sensations actuelles, parce que l'objet d'une idée que nous nous rappelons peut avoir cessé d'exister au moment où nous en avons le souvenir ; ce n'est plus qu'une question de vraisemblance ; la certi-

tude propre à la sensation actuelle, et qui lui mérite par une extension conforme à l'usage, le nom de connaissance, disparaît dès que la mémoire entre en jeu ¹ (XI, 9, 11).

Nos idées complexes de substances ne sont que des collections de simples ; mais notre croyance à l'existence de leur archétype hors de nous dépasse davantage l'expérience, que la croyance à l'existence indépendante des causes de nos idées simples. Non seulement nous rapportons nos idées de substances à des choses existant pour soi, comme nous rapportons les idées simples à des causes, mais nous comparons l'essence nominale des substances à une essence réelle, que nous ne concevons que par une nécessité intellectuelle, sans nulle suggestion expérimentale : en d'autres termes, nous croyons, parce que nous ne pouvons concevoir qu'il en soit autrement, que l'unité indissoluble d'un groupe de sensations, par laquelle elles sont une essence, a son fondement dans une réalité non expérimentale existant indépendamment de nous. Il est certain que dans ces idées les éléments simples répondent seuls à une réalité ; la connaissance des essences nominales est donc seule réelle (IV, 11). C'est la contiguïté des idées simples dans l'expérience qui est le fondement du lien dont ils sont unis dans la connaissance ; nous pou-

¹ C'est à peu près la pensée de Descartes : la stabilité de la vérité doit être garantie par un critérium autre que l'évidence intuitive, la véracité divine, puisque l'intuition ne dure qu'un instant et qu'avec cet instant cesse la certitude propre à l'évidence.

FRASER, note : *E.*, II, 226¹ et 243³, (Cf. Index B : *Existence et Reality*) les principaux passages d'où l'on peut déduire l'exacte connotation du terme « chose réellement existante ». Il ressort de l'examen de ces passages que Lk. emploie ces termes dans le sens un peu confus de la langue usuelle, sans mettre à les définir le même soin qu'un philosophe de métier. On perdrait sa peine à vouloir leur donner un sens plus clair ou plus profond, que celui que l'auteur avait en vue. Il s'applique à nos idées, aux objets indépendants de nous qu'elles représentent, à nous-mêmes. Tout le monde sait ce que signifie le mot existence ; quant au mot réalité, il désigne la correspondance de nos idées à leurs archétypes ; il n'est pas nécessaire que ces archétypes existent indépendamment de nous, comme ceux des idées de substances (IV, 8).

vous penser l'essence de n'importe quel groupe de données expérimentales, même rarement, même une seule fois perçues, puisque notre idée se trouvera être générale, si le même groupe se trouve réalisé plusieurs fois, et « tout ce qui a été une fois uni dans la nature peut l'être encore » (IV, 12). Ceux qui cherchent le fondement des essences au delà de l'expérience, sont amenés à concevoir des espèces réelles, immuables, et se trouvent embarrassés en face des productions monstrueuses de la nature (IV, 13. 17).

Les idées complexes, sauf celles des substances, ne sont pas rapportées à des archétypes existant hors de notre esprit. Locke dit parfois qu'elles sont elles-mêmes des archétypes. Elles sont composées suivant des lois qui leur préexistent et qui ne dépendent pas de l'expérience. Il suffit, pour que ces idées soient réelles, qu'elles soient bien composées, c'est-à-dire conformes à ces lois : les idées mathématiques ne doivent pas enfermer de contradiction, les idées morales ne doivent pas contenir d'éléments « incompatibles » ¹ (IV, 12). Dans la mesure où nos idées sont réelles, nos connaissances le sont aussi ; mais il y a deux sortes de réalité ; la définition générale que l'on en peut donner, « conformité des idées à leurs archétypes », est sans grand intérêt ², puisque les unes ont des modèles indépendants de nous, les autres sont les libres créations de notre esprit. L'emploi du mot réalité est conforme à l'usage dans le cas des premières ; appliqué aux secondes,

¹ Lk. n'explique pas ce qu'il faut entendre par « incompatibles » ; mais il est clair qu'il veut dire : conformes à la raison, i. e. aux principes d'identité et de contradiction, et aussi, sans doute, aux principes de la moralité. Lk. n'énonce nulle part ces principes ; ce ne sont pas, en effet, les trois lois : divine, civile et philosophique, qui servent de fondement ultime à nos jugements moraux ; elles ont elles-mêmes besoin d'une justification, qui doit être cherchée dans la nature de l'homme, ex. gr. : la loi qui nous est faite de fuir la douleur et d'aspirer au bonheur domine tous nos jugements pratiques.

² Il y a dans cette définition, pense MARTINAK (*Op. cit.*, p. 72), une sorte de tour d'adresse pour éviter la difficulté métaphysique.

il paraît d'abord moins juste ; par exemple, on ne voit pas s'il suffit, pour qu'une idée complexe soit réelle, qu'elle soit bien composée, en quoi « les visions d'un cerveau fertile en imaginations frivoles », seront moins réelles que les conceptions des mathématiciens. La différence vient de la nature des idées. Le centaure, la harpie, sont des idées complexes de substances ; elles devraient se rapporter à des archétypes indépendants de nous ; parce qu'elles représentent des ensembles que l'expérience n'offre point, ce sont des idées imaginaires, et, ce que l'on affirme d'elles, bien que conforme à la raison, n'est pas réel. Le cercle et le carré sont, au contraire, des archétypes. Cette expression signifie qu'il ne peut exister de figure réelle, circulaire ou carrée, qui ne soit conforme à l'idée que les mathématiciens en ont déterminée, ou encore : les mathématiciens ne considèrent les choses qu'autant qu'elles conviennent avec leurs idées. Ils sont donc assurés que ce qu'ils font sur des figures idéales, se retrouverait dans la matière si ces figures s'y trouvaient réalisées ¹ (IV, 6). Il en est de même des concepts déterminés par le moraliste ; ils ont toute leur valeur, que des actions réelles y correspondent ou non (IV, 8).

¹ Dans ce passage, Lk. semble croire que les figures mathématiques puissent « exister dans la matière ». Il reconnaît ailleurs que tous les concepts mathématiques (nombres ou figures), ne sont au fond que des relations ; mais il parle ici conformément aux « opinions communes » et avec la préoccupation de justifier l'expression d'archétypes, dont il se sert pour les idées mathématiques comme pour les idées morales. De même que nos actions réalisent avec plus ou moins de perfection l'idéal déterminé *a priori* par les moralistes, de même les choses peuvent, avec plus ou moins d'exactitude, répondre aux déterminations idéales des géomètres.

La remarque de FRASER, E., II, 232¹, que, d'après ce texte, les mathématiques forment « un corps de connaissances analytiques », ne paraît pas à propos. Sans employer la terminologie kantienne, Lk. reconnaît ici : 1^o que les connaissances mathématiques ne sont pas assujetties à être conformes à l'expérience, mais au contraire qu'elles sont par rapport à elle absolues, nécessaires (archétypes) ; 2^o que ce n'est pas analytiquement que se font les démonstrations.

§ 66. — ÉTENDUE DE LA CONNAISSANCE.

L'étendue de la connaissance est la dernière des questions que Locke devait traiter avant de parler du jugement et de la foi. Le chapitre III suppose notamment les chapitres IX, X et XI. C'est, sans doute, pour cette raison que Locke n'y dit rien des jugements d'existence¹ (III, 21). Il se contente d'affirmer que nous avons une connaissance intuitive de notre propre existence, démonstrative de l'existence de Dieu et sensitive de celle du monde extérieur. La justification de cette triple affirmation suppose que nous devons croire à la valeur des jugements d'existence impliqués dans les trois connaissances dont il s'agit ; or, c'est dans les chapitres IX et XI que Locke réfute le scepticisme, ou plutôt montre que le doute hyperbolique des sceptiques est dépourvu d'intérêt. Etant déterminées les conditions dans lesquelles notre connaissance est réelle, il devient assez aisé d'en indiquer l'étendue. On peut dire d'une façon générale : 1° qu'elle ne va pas au delà de nos idées, qui en sont les matériaux indispensables (Cf. XVII, 9) ; 2° il n'y a qu'une relation, celle d'identité ou de diversité, qui s'étende à toutes nos idées ; aussi bien ne saurions-nous avoir aucune idée, que nous ne la distinguions de toute autre ; 3° si l'on considère les degrés de la connaissance, nous ne percevons pas toujours les relations que des conditions favorables nous feraient voir intuitivement entre deux idées, parce que si l'intuition est une opération simple, instantanée, que l'on ne peut manquer de faire, elle suppose cependant une préparation, que Locke indique (III, 3) par le mot juxtaposition, parce qu'il pense à la géométrie ; 4° la démonstration² ne peut

¹ Il ne semble pas que ce soit, comme l'insinue MARTINAK, *op. cit.*, p. 83, la prudence qui retienne Lk. au moment de parler de ces jugements si profondément différents des autres ; il y a dans l'*Essai*, en particulier dans ce chapitre III, des hardiesses plus grandes.

² Lk. dit « rational knowledge », i. e. connaissance par des raisons.

pas non plus s'étendre à toutes nos idées, parce que nous ne savons pas toujours découvrir les intermédiaires, qui nous permettraient de relier un terme à un autre par une chaîne d'intuitions (Cf. XVII, 11); 5° lorsque nos idées sont obscures, nous ne pouvons en apercevoir la convenance, et lorsqu'elles sont incomplètes, les propositions que nous formons à leur sujet sont incertaines, parce que nous ne voyons pas ce qui, dans ces idées, peut être contraire à la relation par laquelle nous voulons les lier (XVII, 10); 6° enfin, la connaissance sensitive est bornée aux objets qui frappent actuellement nos sens.

Si nous considérons l'objet de nos idées, il y a lieu de remarquer que notre connaissance des rapports de coexistence dans les substances est très bornée, au lieu que la connaissance des relations abstraites (morales et mathématiques) est, pour ainsi dire, illimitée. La connaissance des rapports de coexistence des idées simples dans les substances est limitée à l'expérience. Nous n'apercevons, en effet, aucun lien nécessaire entre les sensations diverses que nous donne un objet (III, 10); de plus, il nous est impossible, la structure intime des corps nous étant inconnue, d'y rattacher leurs qualités premières ou secondes et de les déterminer *a priori* (III, 11, 14). Nous savons d'un assez grand nombre de qualités (figure, couleur, odeur, etc...) qu'elles ne peuvent coexister avec d'autres en un même corps; mais, sans en comprendre la raison (III, 15), cette connaissance négative n'a pas d'intérêt.

Nous sommes encore plus ignorants du monde des esprits que de celui des corps. Notre expérience est limitée, en effet, à notre propre esprit, et nous ne comprenons ce qui se passe dans les autres, qu'en le rapportant à nous-mêmes.

On peut supposer qu'entre Dieu et nous, il existe une imposante hiérarchie d'anges, de chérubins et de séraphins (II, x, 9; XXIII, 13; IV, III, 17), mais il nous est impossible d'en rien savoir que par la révélation.

§ 67. — DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Locke ne pouvait manquer de faire paraître dans sa description de l'entendement les jugements d'existence. Nous avons déjà indiqué comment il justifie ceux que nous portons à propos des représentations sensibles et mentales. Celui par lequel nous affirmons l'existence de Dieu semble plus hardi que les autres, parce qu'il ne porte pas sur une réalité expérimentale. Pour le poser, nous devons employer tous nos moyens de connaître : sens, perception, raison, et les trois degrés de la connaissance : sensitive, intuitive, démonstrative. C'est pourquoi le chapitre x ne pouvait être placé dans l'*Essai*, avant les quatre premiers.

L'homme connaît intuitivement sa propre existence. Locke n'admet pas que l'âme pense toujours, ni que nous pensions à deux instants successifs la même chose. L'intuition discontinue et instantanée que nous avons de notre pensée, ne peut donc pas nous autoriser à croire que l'existence du moi se déroule avec continuité dans la durée. Quant à l'idée de substance, elle n'est qu'une exigence de l'esprit et ne correspond à rien d'empirique. C'est sur la réalité phénoménale, saisie par la réflexion, que Locke appuie son argument. Il lui suffit que l'intuition de notre existence soit au moins implicitement donnée dans tous nos actes psychologiques, et, par exemple, dans tous ceux qui constituent la démonstration de l'existence de Dieu. Que si un homme voulait douter de sa propre existence, ou plutôt paraître en douter, il ne faudrait pas lui envier le plaisir de n'être rien, jusqu'à ce que la faim ou la soif le viennent convaincre du contraire (x. 2). Pour expliquer le fait de notre existence actuelle, il nous faut admettre, puisque nous n'avons pas toujours existé, qu'il y a un être éternel dont nous venons. Cet Être doit être le plus puissant de tous, puisqu'il est la source de toute puissance, et le plus intelligent, puisque nous lui devons nos

facultés de percevoir et de connaître. C'est ainsi que nous obtenons l'idée d'un Dieu, non point infini, mais égal, sinon supérieur, à tout ce qui existe. Ce raisonnement suppose que rien ne peut venir de rien, ou encore qu'il doit y avoir dans la cause au moins autant de perfection que dans l'effet. Il nous est impossible de concevoir qu'il en soit autrement ¹. S'efforcer de penser contre cette loi, serait une entreprise vaine et, de plus, contraire à notre constitution intellectuelle, parce que la relation de cause à effet s'impose inévitablement à notre pensée ; c'est une idée, que nous ne pouvons nous dispenser d'universaliser. Elle enveloppe les diverses maximes, qui servent d'énoncé au principe de causalité ; si nul effet n'est sans cause, la cause doit avoir tout le pouvoir nécessaire pour produire l'effet ; c'est ce que l'on entend quand on affirme qu'elle lui est au moins égale ².

L'idée de Dieu n'est pas innée ; aussi n'est-ce pas la meilleure preuve à opposer aux athées, que celle de Des-

¹ Il n'y a pas de désaccord entre le rôle assigné à l'expérience dans la genèse de l'idée de cause (liv. II, xxi, 1, et xxvi, 1) et l'appel fait ici par Lk. au principe de causalité, ce principe n'étant que l'idée de cause ou, ce qui revient au même, l'idée de relation causale universalisée. Lk. reconnaît d'ailleurs maintes fois que ce concept universel est en quelque sorte exigé par l'esprit, c'est comme une loi de la pensée. (Cf. 1^{re} Lt. à Stul., pp. 135-6).

L'existence de toutes les choses, sauf de Dieu, nous est révélée par l'expérience ; cette thèse posée, Lk. parle des idées qui entrent dans l'idée complexe de Dieu. Cette idée a-t-elle donc une origine expérimentale ? Cette contradiction apparente a été signalée et expliquée par Molyneux (*Moly. à Lk.*, 2 mars 1692-1693, et *Lk. à Moly.*, 28 mars 1693, *ad fin.*) La réponse est que l'existence de Dieu nous est connue démonstrativement, et l'idée de Dieu est formée par nous d'après nos expériences et avec le concours du raisonnement.

² FRASER fait remarquer que l'idée de Dieu obtenue ici par une démonstration, n'est pas identique à celle décrite au liv. II, ch. xxiii, 33-36, où il est dit que l'infinité ajoutée à nos idées de substance, pouvoir, connaissance, etc., constitue notre conception de l'Etre suprême. La différence entre l'idée du liv. II et celle du liv. IV s'atténue cependant beaucoup, si l'on se rappelle que pour Lk., nous n'avons pas une idée positive de l'infini. Est infini par rapport aux termes d'un ensemble ou d'une série, ce qui est plus grand que tout l'ensemble ou que toute la série, ou que tout élément de l'ensemble

cartes « par l'idée d'un Etre parfait ¹ ». Certains hommes, en effet, n'ont pas cette idée ; d'autres imaginent des divinités telles, qu'il vaudrait mieux qu'ils n'en imaginassent aucune. Toutefois le plus important est que les hommes soient convaincus de l'existence de Dieu ; et, si l'on ne doit permettre à personne de révoquer en doute la démonstration faite plus haut, il faut cependant faire à la diversité des esprits cette concession, que les uns peuvent être plus frappés que les autres par certaines preuves (x, 7).

Le chapitre de l'existence de Dieu comprend encore une réfutation du matérialisme. L'Etre éternel doit être spirituel. C'est une des occasions où Locke paraît le plus manifestement faire de la métaphysique, après avoir limité notre connaissance à l'expérience. Il faut cependant remarquer que sa démonstration ne suppose rien dans nos idées de la matière et de l'esprit, en dehors de ce que nous comprenons dans leurs essences nominales. La matière est ce qui a l'étendue, la mobilité, l'inertie ; l'esprit est capable de penser. La conclusion de Locke n'atteindra donc pas des réalités existant en soi au delà du monde de nos représentations. Mais la thèse des matérialistes est fondée, elle aussi, sur la considération des essences nominales ; les arguments du spiritualisme portent donc contre elle. De plus, la question de la nature de Dieu étant ainsi posée, si le matérialisme n'est pas soutenable, c'est le contraire, c'est-à-dire le spiritualisme qui est vrai. La

ou de la série. Est absolument infini ce qui est supérieur (non pas seulement en grandeur, mais en général en perfection) à tous les termes et à toutes les sommations des séries ou des ensembles auxquels on pourrait le comparer. C'est cette infinité absolue que l'on conclut ici du principe : la cause doit être au moins aussi parfaite que l'effet ; et, elle aura toujours de plus que lui cette perfection d'avoir pu le produire.

¹ Rien dans ce passage ne prouve que Lk. ait eu en vue l'argument ontologique de saint Anselme ou de Descartes (Cf. FRASER : II, 310⁺, et REID : *Essay*, VI, ch. XIII), plutôt que la preuve fondée sur notre incapacité de former l'idée d'un être parfait.

spiritualité de l'Être éternel se trouve établie, pour ainsi dire *ab absurdo*, par un choix entre deux alternatives (x, 9). Comment pourrait-on songer à l'établir par des raisons positives, puisque cet être est placé au delà de toute expérience possible, et que, fût-il présent à notre conscience, son essence réelle et la connexion nécessaire de cette essence avec tels et tels attributs nous demeureraient toujours cachés ? Locke n'est donc pas infidèle à sa propre doctrine lorsqu'il s'exerce sur un thème qui a toujours été considéré comme appartenant de droit à l'ontologie classique. C'est plutôt cette dernière doctrine qui manquait à son propos, en fondant sur la considération des essences nominales, des théories qu'elle appliquait aux essences réelles.

Locke, dira-t-on, prétend bien démontrer que non seulement notre idée de Dieu est autre que notre idée de matière, mais que réellement Dieu est d'une autre essence que la matière ; il y a là un passage du monde des représentations à celui des choses en soi, tout à fait illégitime, du moins dans la doctrine de Locke. La difficulté disparaît, si l'on se rappelle que nous pouvons savoir des essences réelles : 1° qu'elles existent ; 2° qu'elles sont différentes les unes des autres. Il serait contraire aux principes de causalité (pas d'effet sans cause, — les mêmes effets ont les mêmes causes), que rien ne correspondît hors de nous à nos idées complexes de substances, et qu'à des idées différentes correspondissent des essences réelles identiques. De même nous savons de Dieu qu'il existe réellement, et qu'il est réellement différent de la matière, sans savoir positivement ni ce qu'est en soi la matière, ni ce qu'est l'esprit. De plus, comme Dieu est au delà de toute expérience, ce que nous affirmons de sa nature, nous le concluons en quelque sorte *ab absurdo*. En effet, d'où viendrait le mouvement, la matière étant inerte, si Dieu n'était pas esprit, c'est-à-dire capable de mouvoir les choses, comme notre âme meut notre corps (x, 10) ? Si

l'on admet que le mouvement est éternel, comment en faire naître la pensée ? Des parcelles de matière, quelle que soit leur petitesse et de quel mouvement qu'on les suppose animées, il ne résultera jamais le moindre fait de conscience. S'il n'existe que des êtres matériels, comment expliquer qu'ils aient produit un monde où règnent l'ordre, la beauté, l'harmonie, sans avoir été dirigés par des lois, et enfin sans avoir obéi à une intelligence éternelle ? Il faut admettre que Dieu pense, ou plutôt qu'il a l'omniscience, la toute-puissance et que sa Providence veille sur le monde. Locke insiste encore. Dieu ne pourrait-il pas être à la fois pensant et matériel ? Ceux qui posent cette question séparent la pensée de la matière, de façon que l'une pourrait exister sans l'autre ; or, on a déjà prouvé la nécessité d'une intelligence éternelle. Si la matière a, par sa nature, la faculté de penser, il faudra que toute parcelle de matière en soit capable, aussi bien qu'elle est étendue, sinon comment fera-t-on résulter la pensée du concours d'éléments non pensants, plutôt que l'étendue, d'éléments inétendus ? Si le système matériel considéré n'est pas doué de mouvement, il ne s'y passera rien, et si l'on suppose quelques mouvements antérieurs à l'apparition de la pensée, ce ne pourra être qu'un mouvement mécanique, nécessaire, d'où il faudra écarter à jamais toute idée de liberté, de spontanéité, de choix, d'action intelligente ; ce serait un mouvement sans loi, que nous ne pouvons pas penser (x, 17).

Admettra-t-on qu'une seule partie de la matière (ex. gr. : un atome) soit douée de pensée ? Ou bien cet atome seul sera éternel, et il aura produit de rien tout le reste de l'univers. C'est revenir à la création *ex nihilo*, qui choque les matérialistes. Ou bien la matière sera coéternelle avec l'atome pensant ; c'est là une hypothèse tout arbitraire ; et même nul n'a le droit de donner à une parcelle de matière, comme telle, une propriété qui ne pourrait appartenir à toutes (x, 15). En effet, si les qualités diverses des

substances matérielles dépendent de la grandeur de la figure, du mouvement de leurs parties insensibles, on ne voit pas pourquoi une même « base matérielle », comme eût dit Bacon, ne pourrait supporter n'importe quelles qualités, c'est-à-dire, au fond, être divisée en parties, douée de n'importe quel mouvement, figure, grosseur, etc. Au contraire, comme la pensée ne peut plus résulter des qualités que nous imaginons dans la matière, on fait une hypothèse tout à fait arbitraire et on attribue à un atome matériel quelque chose d'étranger à sa nature, en supposant qu'il pense¹.

L'éternité de la matière est encore soutenue par ceux qui, tout en admettant l'existence et l'éternité d'un être pensant, rejettent la création *ex nihilo*, parce qu'ils ne peuvent la comprendre. Comprennent-ils mieux l'origine de leur propre existence ? On peut dire avec eux, que leur corps a commencé à exister comme tel, depuis le moment où les parcelles de matières qui le composent ont reçu un certain arrangement ; mais leur âme, — puisqu'ils n'oseront pas soutenir qu'elle soit éternelle, — quand a-t-elle commencé d'être ? Or, la création d'un esprit n'est pas moins difficile à concevoir que celle de la matière² (x, 18). Locke pense, comme Descartes et Bossuet, que ce n'est pas une raison de nier la création *ex nihilo*, que de ne pouvoir pas comprendre comment elle a été faite.

¹ Il ne s'ensuit pas que Dieu ne puisse donner à quelque parcelle de matière la faculté de penser. Cf. *Lk. à Moly.*, décembre 1692 et janv. 1693, sur III, 6, et X, 10.

² Le passage assez énigmatique de cette section dans lequel Lk. fait allusion à une façon de concevoir la création de la matière *ex nihilo* a été ajouté dans la seconde édition. (Cf. FRASER, II, 321¹, et la note de COSTE dans la traduction française). La critique que fait Coste de l'opinion qu'il rapporte est assez insignifiante.

CHAPITRE VIII

Etude logique de la Connaissance.

§ 68. — DE LA VÉRITÉ.

Les chapitres I à IV, IX à XI de ce livre développent des thèses de philosophie critique que Locke reprend du point de vue logique, et complète dans les chapitres VI à VIII, XII et XIII. Les textes de ceux-ci semblent manquer beaucoup de précision et, par suite, de clarté; ils ont valu à Locke d'innombrables attaques. On peut cependant les entendre et, croyons-nous, les concilier avec le reste de l'*Essai*, en distinguant avec soin la connaissance de la vérité, et en prenant les définitions données de l'une et de l'autre dans un sens un peu idéaliste. Cet idéalisme n'est pas sciemment professé dans l'*Essai*, et sans doute Locke n'en a pas une conception fort distincte; mais il est commode, pour examiner sa pensée, de s'en séparer un moment en la devançant, pour ainsi dire, dans la voie où elle était engagée, afin de se retourner vers elle.

La connaissance est l'acte de percevoir une relation entre deux idées. Cet acte est posé ou ne l'est pas, suivant que l'occasion nous en est donnée ou non. On peut dire que la justesse et la fausseté n'intéressent pas la connaissance : elle est réelle ou chimérique, suivant que les idées sur lesquelles elle porte, correspondent ou non à des archétypes. Pour qu'une connaissance soit fausse, il faudrait que l'on aperçût une relation qui ne saurait avoir lieu.

Cela est évidemment impossible, si l'on considère la relation comme un objet qui se présenterait aux yeux de l'esprit (à sa perception). Cela est également impossible, si l'on considère la relation comme le résultat d'un acte de l'esprit, une création de notre pensée, dont l'expérience n'aurait fourni que les conditions (nous avons vu que c'est plutôt de cette façon que Locke conçoit l'acte de connaître). Pourquoi, en effet, et comment poserions-nous une relation dont les conditions n'auraient pas été données ? Le menteur le fait pour tromper les autres; encore a-t-il soin de rendre ses inventions vraisemblables. Mais nous ne cherchons pas à nous tromper nous-mêmes. D'instinct, au contraire, nous cherchons la vérité, et nous croyons à la valeur des créations de notre esprit. Or, la relation posée par l'acte de connaître, est un des éléments de la vérité. Un autre élément, c'est la correspondance de cette relation avec une autre existant entre des termes signifiés par ceux de la première. Par exemple, les idées étant considérées comme les signes des choses, s'il existe entre les choses quelque relation qui corresponde à celle que nous posons entre nos idées, ce système de deux relations constituera une vérité. Les mots étant pris comme signes de nos idées, si dans le discours nous lions des noms, comme dans la connaissance nous avons lié les idées correspondantes, nous obtenons encore un système de deux relations qui constituent une vérité. Le système peut d'ailleurs comprendre trois relations liées entre elles par une sorte de correspondance : 1° relation d'une chose à une autre ; 2° des idées correspondantes ; 3° des mots représentant ces idées. On pourrait donc représenter schématiquement ces systèmes de relations comme le fait Martinak (*op. cit.*, p. 63 et suiv.), par le tableau suivant :

(choses)	A	B.
(idées)	A'	B'
(mots)	A''	B''

Le lien entre ces trois relations est celui de A' et de B' avec les choses A et B, et des mots A'' B'' avec les idées A' et B'. La relation A' B' est une proposition mentale ; la relation A'' B'', une proposition verbale. Le système (A' B', A'' B'') est une vérité ; le système (A' B', A B) en est une autre.

Quelle est la valeur de cette vérité ? Comment pouvons-nous l'apprécier ? La vérité (A' B', A'' B'') est réelle si les idées A' et B' le sont, chimérique dans le cas contraire. Or, les idées A' B' sont réelles, quand elles correspondent à leurs archétypes ou quand elles sont elles-mêmes des « modèles » créés par l'esprit. Dans le premier cas, la vérité comprend les trois relations ; dans le second, la relation A B se confond avec A' B'. Quant à la vérité (A' B', A B), dans le cas où les idées ne sont pas elles-mêmes des archétypes, comment pouvons-nous l'apprécier, puisque A B est en dehors de notre esprit et indépendant de lui ? La correspondance (non la ressemblance) de nos idées simples avec leurs causes extérieures peut être considérée comme une application du principe de causalité, et ce principe est une nécessité de notre constitution intellectuelle. Si donc nous percevons une relation entre A' et B', n'y a-t-il pas lieu de croire qu'il existe une relation analogue entre A et B ? La réalité des idées fonderait la réalité de la connaissance. C'est la solution du sens commun. Locke ne la repousse pas et parle souvent comme s'il l'acceptait. Cependant il a de l'idéalité de la connaissance une notion plus précise. Ainsi, lorsqu'il explique ce que c'est qu'une relation, il donne clairement à entendre que c'est une création de l'esprit, que l'on ne saurait imaginer entre deux termes hors de lui-même. Lorsqu'il parle des relations qui ne dépendent que des qualités premières des choses (chocs des atomes, impulsions, etc.), il les donne pour les représentations les plus intelligibles que nous puissions concevoir du monde extérieur, mais non pour des entités réelles. Enfin lorsqu'il étudie les con-

ditions de ces relations mécaniques (l'espace et le temps), il se les représente elles-mêmes comme des relations, c'est-à-dire comme des constructions de l'esprit dont l'expérience ne nous fournit que certaines conditions ou occasions. Nous imaginons aisément que les corps puissent agir en dehors de nous, les uns sur les autres, mécaniquement ; mais nous ne pouvons aucunement penser ce que serait sans notre esprit la représentation intelligible de ces actions, c'est-à-dire les relations cinématiques ou dynamiques qui les expriment pour notre entendement. En un mot, nous pensons comme relations les interactions des corps, et la façon la plus intelligible de les penser, est celle des mathématiciens. Il ne s'ensuit pas que notre connaissance ne corresponde pas à la réalité. En effet, la grande objection contre la valeur de la connaissance, est que nous percevons bien les variations des apparences sensibles, mais non l'action qui cause ces variations ; nous « supposons » qu'elles sont dues à des interactions des corps, parce que nous sentons en nous-mêmes un pouvoir actif, dont les manifestations sont des changements d'apparence dans les objets de nos pensées ; mais nous dépassons l'expérience, quand nous supposons dans les corps un pouvoir semblable au nôtre. Locke accorde cela ; mais il pense que la valeur de la connaissance reste encore assez grande. Notre supposition que les corps agissent les uns sur les autres, est fondée sur le principe de causalité ; c'est dire qu'elle s'impose à notre esprit. La science, fondée sur une telle hypothèse, n'est pas, sans doute, indépendante de notre constitution intellectuelle, — comment pourrait-elle l'être ? — mais elle a toute la nécessité, toute la certitude et toute l'objectivité qu'elle peut avoir. De plus, elle réussit ; elle a donc, en un mot, la plus grande valeur possible.

Quant à la remarque, que nous percevons toujours des différences ou que les apparences des objets de nos pensées ne sont perçues par l'esprit que dans leurs variations,

Locke y donne les mains ¹. Si bien que le schéma de la vérité devrait exprimer des relations entre des variations d'apparences et non entre des termes représentés par un symbole simple. Ainsi en appelant A et A 1, B et B 1 les apparences successives ou contiguës que nous percevons, il faudrait tracer ainsi le schéma de Martinak :

$$\begin{array}{ll} (A & A \ 1) & (B & B \ 1) \\ (\Lambda' & \Lambda' \ 1) & (B' & B' \ 1) \\ (\Lambda'' & \Lambda'' \ 1) & (B'' & B'' \ 1) \end{array}$$

Cet exposé dogmatique est fidèle, croyons-nous, à la doctrine de l'*Essai*, et bien qu'éloigné du texte des chapitres v-viii, il en peut faciliter l'intelligence.

Dans les définitions de la vérité données (v, 2, 5, 9), celle-ci résulte de la concordance de deux relations. Elle consiste à « unir ou séparer les signes, comme sont unies ou séparées (*agree or disagree*) les choses signifiées » (v, 2), ou bien, suivant l'usage ordinaire du langage : « la vérité est la démonstration en paroles de la convenance ou de la disconvenance des idées telle qu'elle est », c'est-à-dire telle que nous la percevons (v, 9). Le plus souvent, en effet, nous exprimons nos jugements par le langage, ou même intérieurement nous parlons notre pensée ; nous ne saurions nous passer des mots qui nous dispensent de penser complètement les idées très complexes (ex. gr. : celles de religion, de conscience, de mélancolie, de bile, v, 4) ; il nous faudrait suspendre trop longtemps notre jugement, si nous voulions remplacer toujours les noms de telles idées par la pensée distincte de ces idées mêmes. Au contraire, les géomètres (suivant le conseil de Pascal) remplacent souvent le nom par le concept lui-même, ou par sa définition qui l'exprime adéquatement. Il n'importe pas beaucoup d'ailleurs que nous formions quelquefois des propositions, sans les exprimer en propositions

¹ Cf., III, 8.

verbales¹. Ce qui importe, c'est que toute proposition verbale a pour fondement une proposition mentale, même dans le cas où nous formulons notre jugement en nous contentant de quelques notions « confuses et obscures » ; de sorte qu'une vérité verbale sera une vérité mentale avec quelque chose de plus (*something more*, v, 6), ce sera un système de trois relations au lieu de deux. Seulement la proposition verbale, ayant parfois pour fondement des idées confuses, pourra être en désaccord avec la proposition mentale, à laquelle une réflexion suffisamment soutenue nous eût conduits. Nous unissons les sons avant d'avoir clairement aperçu l'union des idées. Cette union des mots, qui s'exprime par l'affirmation (v, 5) est, en effet, un acte de la volonté. La volonté est créatrice de la vérité, en ce sens qu'elle est le principe de l'assentiment (*assent*) ; c'est elle qui achève le jugement par l'affirmation ; elle est aussi créatrice de l'erreur, lorsqu'elle agit sans être rigoureusement déterminée par la perception de la vérité (xx, 6-7).

La vérité, comme la connaissance, n'a d'autre valeur que celle des idées qui lui servent de fondement. De ces deux propositions, « les centaures sont des animaux » et « les hommes sont des animaux », la première est une vérité purement verbale, parce que son sujet est une idée chimérique ; la seconde est une vérité réelle, parce que son sujet est réel (v, 7-8).

Lorsque nos idées ne sont pas des « copies » d'archétypes existant hors de nous, elles sont réelles, au sens très spécial donné à ce mot (II, xxx, 4), lorsqu'elles sont bien composées ; il en est de même des propositions dont

¹ C'était l'opinion de Max Müller que la pensée, au moins sous la forme de raisonnement, est impossible sans le langage. Lk., v, 9, définit la vérité et la fausseté en général : la dénotation *en paroles* de, etc... Car pour l'ordinaire nous ne tardons pas à parler nos propositions mentales et il pense que l'on ne saurait guère comprendre les vérités générales, à moins qu'elles ne soient exprimées par des paroles (vi, 2).

elles sont les termes. Aussi Locke distingue-t-il de la vérité en général, une vérité *morale*, qui « consiste à parler des choses selon la persuasion de notre esprit, quoique la proposition que nous énonçons ne soit pas conforme à la réalité des choses » (v, 11). Locke pourrait rapprocher de cette vérité celle des propositions mathématiques. Enfin, il y a une réalité métaphysique, dont Locke dit, dans la même section (11), deux choses fort importantes : d'abord, que cette vérité « n'est autre chose que l'existence réelle des choses » ou : il semble « que ce soit une simple considération de l'existence même des choses ». C'est du moins ainsi que l'ont parfois entendu les ontologistes de l'Ecole, et ils ont dit en ce sens qu'un être était vrai ; ou encore, suivant le commentaire de Leibniz : « La vérité métaphysique est prise vulgairement par les métaphysiciens pour un attribut de l'être » (*N. E.*) ; un être est vrai pensent-ils, dans la mesure où il est, d'autant que le vrai c'est ce qui est. Il est plus exact de dire : le vrai, même en métaphysique, c'est ce que nous percevons ; aussi, ajoute Locke : « à la considérer de plus près, on verra que la vérité métaphysique renferme une proposition tacite, par où l'esprit joint telle chose particulière à l'idée qu'il s'en était formée auparavant en lui assignant un certain nom » (v, 11). C'est-à-dire que toutes celles de nos idées qui se rapportent à la réalité objective et même, en général, tous les noms que nous prononçons sont accompagnés d'un jugement d'existence ¹.

De ce qui vient d'être dit de la vérité en général, il suit que les limites de la vérité réelle, la seule dont il y ait à parler, coïncideront avec les limites de la connaissance réelle.

Connaître la vérité d'une proposition ou en être certain, c'est percevoir la conformité de la relation exprimée

¹ La reconnaissance d'une sorte de jugement *sui generis* portant sur l'existence des objets de la perception est si nette dans ce passage, qu'il nous semble inutile d'y insister. Cf. MARTINAK, *op. cit.*, sect. 13 et sqq.

dans le discours avec celle perçue entre les idées signifiées (VI, 3). Or, les propositions sont générales ou particulières. On sait dans quel cas nos idées individuelles des choses et, par suite, les relations perçues entre elles sont réelles. Mais il y a quelques remarques à faire sur les propositions générales ; c'est-à-dire sur celles dont les termes représentent des espèces (au sens logique du mot). Pour être certains de la vérité de ces propositions, il faut que nous connaissions intégralement les espèces dont il s'agit : lorsque les idées dans le jugement sont des idées simples ou composées par l'esprit (modes), leur essence réelle et leur essence nominale ne font qu'un ; nous ne pouvons pas douter de l'extension de ces idées, parce que leur compréhension nous est connue tout entière : les choses auxquelles elles s'appliquent sont, évidemment, toutes celles qui ont une « exacte conformité » avec l'idée et point d'autres choses (VI, 4).

Les idées de substances, parce qu'elles sont complexes et parce qu'elles sont rapportées à des archétypes extérieurs, ne peuvent être intégralement connues ; et, comme c'est la compréhension de l'idée qui en limite l'extension, nous ne pouvons assigner avec certitude aucune extension à ces idées ; les jugements universels, dont nous les faisons sujets, ne sont donc pas non plus certains. L'essence réelle des substances est distincte de leur essence nominale ; aussi, ceux qui font porter des propositions universelles sur l'essence réelle des substances, en prenant les espèces pour des règles immuables des productions de la nature, pensent assurer ainsi la valeur de ces propositions. En vérité, ils les rendent tout à fait vaines, car les espèces nous sont tout à fait inconnues comme lois des essences réelles, puisque les essences réelles elles-mêmes sont au delà de notre expérience ; prétendre parler de ces espèces, c'est donc prétendre parler de ce que l'on ne connaît pas ; le silence vaudrait mieux qu'un tel verbalisme (VI, 4). Les propositions universelles ne portent, en

effet, que sur ce que nous connaissons des substances, i. e. sur leurs essences nominales. Pouvons-nous, du moins en faisant de ces essences les limites des espèces, pouvons-nous les faire entrer avec certitude dans des propositions universelles ? Nous ne le pouvons pas, parce que nous ignorons comment les apparences sensibles des choses résultent nécessairement de leur structure intime, et parce que nous n'apercevons non plus de connexion nécessaire entre les diverses qualités (premières ou secondes) des objets. Définir l'or par son poids, sa malléabilité, sa couleur, sa solubilité dans l'*aqua regia*, etc... est légitime, si l'on entend résumer ainsi les expériences faites ; mais nous n'avons aucune raison d'affirmer que toutes ces propriétés coexistent nécessairement dans l'or (VI, 9). En étendant notre définition au delà de nos expériences, nous en faisons une conjecture fort probable, il est vrai, mais qui ne mérite plus le nom de connaissance (*knowledge*) ; c'est un jugement (*judgment*) (VI, 13). Nous ne pouvons même pas affirmer d'une substance, qu'elle possède toujours telle qualité (ex. gr. : que tout or est malléable), car nous ne savons pas de quelle disposition des parties invisibles de la matière résulte la malléabilité (VI, 9). Il n'y a pas d'apparence que nous le sachions jamais ; car, pour rendre compte d'une seule des propriétés de l'or, il faudrait probablement déterminer non seulement ce qui, dans ce métal, en expliquerait telle apparence, mais encore tenir compte de l'influence des autres corps sur lui ; les qualités des substances n'existent pas, sans doute, par la seule vertu de leurs essences, mais par celle aussi de toutes les autres essences, avec lesquelles elles se trouvent en rapport dans la nature : « une pièce d'or qui existerait en quelque endroit pour elle-même, séparée de l'impression et de l'influence de tout autre corps, perdrait aussitôt toute sa couleur et sa pesanteur et peut-être aussi sa malléabilité » (VI, 11). Il n'est pas téméraire de supposer que l'influence des corps les uns sur les autres s'étend

bien au delà de ce que nous en pouvons constater ; l'expérience même nous invite à le croire : l'influence magnétique dépasse les limites du corps aimanté : les maladies se transmettent à distance par des « causes invisibles » (VI, 11). Le soleil n'est-il pas aussi, sur la terre, un facteur essentiel de la vie ? Bien plus, on peut imaginer que tout l'univers est une immense machine, dont les pièces sont liées les unes aux autres dans leurs mouvements. Il y a, dans cette conception, plus de vraisemblance que dans celle qui nous est habituelle, où « chaque substance est considérée à part, comme une chose entière et subsistant par elle-même » (VI, 11). Il y a aussi quelque chose de plus rationnel, car Locke, sans affirmer ici que le mécanisme universel est une hypothèse qui s'impose à la science, venant à indiquer à quelles conditions nous pourrions expliquer les apparences sensibles des substances (VI, 14), trace justement le programme d'une explication mécaniste et atomistique; nous devrions d'abord savoir quels changements les premières qualités d'un corps produisent dans celles d'un autre, c'est-à-dire constituer une physique de la figure, de la cohésion, du mouvement ; puis on rechercherait de quelles qualités premières résultent telles ou telles qualités secondes. La science développée par cette méthode serait rationnelle; appuyée d'abord sur l'expérience, elle la dépasserait : nous pourrions, par des déductions *a priori*, déterminer quelles qualités possède une substance (VI, 10). Mais ne faudrait-il pas une révélation pour nous apprendre de quelle texture des parties invisibles des choses résultent leurs apparences ? Et, après cette révélation, encore faudrait-il que nous puissions de quelque façon reconnaître dans les choses leur structure intime, voir l'invisible. Nous serons donc toujours réduits dans nos explications de la nature à des « probabilités déduites d'une observation exacte » (VI, 13). Ces probabilités, comme les hypothèses, sont d'ailleurs justifiées par leur utilité pour le développement de la

connaissance (XII, 13) ; car il arrive que, par leur moyen, nous devinions ce que l'expérience ne nous a pas encore appris (VI, 13). La conjecture fondée sur la seule expérience, dépourvue de l'intelligibilité que peut lui conférer une hypothèse, nous fournit d'ailleurs souvent des règles d'action auxquelles, dans la pratique, nous nous fions entièrement : bien que nous ne sachions pas certainement que la ciguë est un poison pour tous les hommes, nous ne nous aviserions pas d'en prendre.

§ 69. — DES MAXIMES.

Cependant, il n'y a de science que du général, c'est-à-dire de l'abstrait, et seules les vérités générales sont utiles, en ce qu'elles nous fournissent des règles infaillibles d'action. Le désir d'assurer à notre connaissance une valeur universelle, a sans doute contribué à faire considérer comme innées certaines propositions fort abstraites, qui sont comme les modèles de toutes celles que nous formons. Ce même désir a, de plus, accredité l'opinion, que les principes innés sont les fondements de toutes nos connaissances. Or, il n'y a pas de principes innés, et notre connaissance se développe sans le secours des principes. On a déjà vu au livre I, que la self-évidence ne les distingue pas de beaucoup d'autres propositions qui ne sont certainement pas innées (VII, 3) : toutes les propositions par lesquelles nous affirmons l'identité d'une idée avec elle-même sont évidentes de soi (VII, 4). Telles sont aussi quelques-unes de celles concernant les substances (ex. gr. : deux corps ne peuvent pas être en même temps à la même place) (VII, 5). Les relations perçues entre les concepts mathématiques ou moraux (modes) n'ont pas moins d'évidence lorsque leurs termes sont bien déterminés, que les axiomes mathématiques (VII, 6). Quant à l'existence réelle, nous n'avons de connaissance, au sens strict du mot, que de la nôtre et de celle de Dieu, aussi

n'y a-t-il aucune maxime qui se rapporte à l'existence réelle (VII, 7). C'est même parce qu'elles se rapportent à quelque chose de réellement existant que nos affirmations de la troisième sorte (coexistence) sont rarement self-évidentes et n'ont point de valeur universelle.

Non seulement les maximes n'ont pas, dans la self-évidence, un privilège sur les autres propositions, mais elles ne semblent pas contribuer au développement de la connaissance. Tout raisonnement, enseigne l'Ecole, découle de *præcognitis* et *præconcessis*, qui ne sont autre chose que les maximes ¹. A ce compte, les maximes seraient connues avant tout raisonnement ; ce seraient chronologiquement les premières de nos connaissances. De plus, toutes nos connaissances ultérieures dépendraient d'elles. Or, on a vu au livre I, 1, que les maximes ne sont pas des *præcognita* (VII, 9) ; elles ne sont pas davantage les sources de notre connaissance. Quelques-unes sont des propositions identiques, et ces sortes de propositions ne nous apprennent rien.

Le développement de cette thèse fort importante dans l'*Essai*, et qui, depuis Hume et Kant, est restée l'une des principales de la philosophie générale, remplit les chapitres VII, 10, *ad fin.*, et VIII.

Il résulte suffisamment du livre I et du chapitre VII, 9, 10, que les maximes ne sont pas les premières vérités connues. Ont-elles quelque autre propriété qui en fasse de vrais principes de connaissance ? Les maximes ne prouvent pas que les idées auxquelles on les applique correspondent à des choses hors de notre esprit ; elles ne concernent pas l'existence réelle (VIII, 14). La liaison que

¹ Lk. devrait peut-être distinguer ici les principes directeurs de la raison de ces *præcognitis* ou *præconcessis* ayant un contenu positif, qui forment le point de départ de toute discussion. Mais la classification des principes premiers et leur distinction d'avec des principes moins généraux, aurait entraîné Lk. dans les difficultés dont Kant devait plus tard chercher la solution.

par leur moyen on met entre les idées est indépendante de la valeur de celles-ci ; elle ne dépend que de leur contenu. Aussi, selon que l'on définira le corps, comme Descartes, ou que l'on ajoutera à sa définition l'idée de solidité, on pourra nier ou affirmer la possibilité du vide, en se fondant sur la même maxime : ce qui est, est (VII, 12-13). Les maximes ne garantissent donc aucunement l'accord de la pensée avec la réalité ; en soi, elles sont indifférentes à la valeur de nos idées ; elles ne sont que les canons de la vérité, non les principes ; car « c'est une chose de montrer à un homme qu'il est dans l'erreur, c'en est une autre de le mettre en possession de la vérité ». Les maximes ne nous font pas acquérir la vérité, mais, comme elles en sont les normes, elles peuvent, d'une certaine façon négative, nous faire sortir de nos erreurs : ce qui est contraire à une maxime est faux (VII, 11). Aussi toutes les propositions vraies ont-elles quelque ressemblance avec les maximes. Ce qui ne doit pas surprendre, car les maximes ne sont que des formules très abstraites, tirées d'un nombre considérable de cas particuliers (XII, 3). On reconnaît dans ces formules, en les analysant, le pouvoir propre de l'entendement, qui est de percevoir certaines relations, puis des idées très pauvres, très vagues, faibles résidus d'un long travail d'abstraction. Enfin, certaines maximes des plus vantées sont des propositions identiques. Locke nomme ainsi celles dont l'attribut fait partie de l'idée du sujet. Toutes les fois que, sans expérience nouvelle, par l'analyse du sujet, on peut découvrir l'attribut, la proposition est une tautologie ; elle est frivole (*trifling*), et ne fait pas avancer la connaissance. Le modèle de ces sortes de propositions est le principe d'identité. Mais il suffit, pour qu'une affirmation soit stérile, qu'une partie de l'idée complexe soit affirmée du tout : on sait ce que c'est que le plomb, quand on peut

dire que c'est un métal ¹ (VIII, 2, 13). Une identité, même partielle, existant antérieurement à la proposition entre le sujet et le prédicat, suffit à rendre celle-ci frivole. Les propositions frivoles méritent le nom de verbales : elles consistent à joindre des mots conformément à leur signification. Si, au point de vue du progrès de la connaissance, leur valeur est nulle, elles peuvent cependant servir aux hommes à s'entendre sur la signification des mots, ce qui est, certes, la première condition de l'échange des idées (VIII, 7) ; et, à cet égard, elles ne sont pas vaines. Mais il importe, pour abréger nos disputes et épargner nos forces, d'en limiter ainsi l'usage (VIII, 13). Il importe donc aussi de pouvoir les distinguer des propositions instructives. On est assuré qu'une proposition est verbale : 1° quand elle développe la définition du sujet (VIII, 4, 5, 13) ; 2° lorsque ses deux termes sont abstraits, car les idées abstraites étant toutes distinguées les unes des autres, en joindre deux, c'est donner à deux idées le même nom ou deux noms à la même idée (VIII, 12 ; Cf. III, VIII).

Il faut assurément restreindre aux jugements d'identité ce qui est dit ici des idées abstraites (comme III, VIII), autrement la connaissance morale et la connaissance mathématique ne pourraient se développer sans que l'expérience vînt en enrichir le contenu, ce qui est contraire à la doctrine de Locke. Composer, avec des éléments empruntés à l'expérience, des concepts moraux en se fondant

¹ Il n'y a pas de différence entre cet exemple et celui cité par Lk. sect. 5, l'or est fusible, l'or est jaune, où « une partie de la définition est affirmée du mot défini » ; cependant cette sect. 5 commence comme s'il y était dit quelque chose de nouveau ; sect. 13, Lk. donne comme exemple des propositions visées sect. 5 : ex. l'or est un métal, c'est-à-dire un exemple semblable à celui de la sect. 4. Lk. dit encore, sect. 13, que les propositions sont purement verbales lorsque le genre est affirmé de l'espèce (différence spécifique), parce que l'on ne peut logiquement connaître l'espèce sans connaître le genre. La définition complète elle-même (*per genus et differentiam*) n'est qu'une définition de mot.

sur des règles de convenance et de disconvenance dont la raison seule est juge, c'est vraiment étendre la connaissance. De même, en mathématiques, « nous pouvons connaître la vérité et, par ce moyen, être certains des propositions qui affirment une chose d'une autre qui est une conséquence nécessaire de son idée complexe, mais qui n'y est pas renfermée, comme que l'angle extérieur d'un triangle est plus grand que l'un des angles intérieurs opposés » (VIII, 8). On ne peut dire plus nettement que le développement de la connaissance mathématique est synthétique : ce mot manque, il est vrai, dans l'*Essai*, mais il n'en est pas besoin.

La connaissance rationnelle (mathématique et morale) seule, peut se développer par propositions à la fois synthétiques et générales. Les synthèses qui sont assujetties à correspondre à une réalité externe, ne sont pas suffisamment garanties, pense Locke, par les lois mentales d'après lesquelles nous les constituons : ainsi, tout ce que nous affirmons des substances est vrai et certain dans les limites des expériences faites, incertain au delà.

Non seulement les maximes sont inutiles au développement de la connaissance abstraite ou concrète, mais leur usage est dangereux. Celles que les mathématiciens croient devoir mettre au début de leurs livres, ne sont qu'inutiles, parce que les idées mathématiques sont claires, distinctes et complètes. Toutefois, cette habitude a donné lieu de croire que ces axiomes étaient comme les prémices de toutes les démonstrations suivantes (XII, 2) et les fondements de leur rigoureuse certitude¹. Le désir d'imiter les mathématiciens a conduit les hommes à poser, au début de toute sorte de science, des proposi-

¹ Il est très digne de remarque que, si Lk. ne distingue pas expressément les axiomes des postulats, il ne parle cependant que des vrais axiomes, i. e. des propositions analytiques et communes à toutes les sciences mathématiques. Il fait d'ailleurs grand cas des définitions, comme fournissant à la démonstration son objet.

tions générales, dont ils admettent aveuglément la vérité. Il y a cependant d'autant moins de chances que ces propositions soient vraies, qu'elles comprennent des idées plus complexes (VII, 15). Il est manifeste que certains sont partis de principes faux (XII, 14) (ex. gr.: Aristippe, Antisthène, Archélaus). Et s'il y a des principes faux, il faut les ranger parmi les obstacles à l'extension de la connaissance (XVII, 12), et il faut examiner ceux que l'on admet. Mais pour critiquer ces principes, il faut se référer à quelque vérité qui leur soit supérieure et, par suite, remonter jusqu'à ceux qui sont l'expression immédiate de la raison : les principes premiers. Or, ceux-ci ne signifient rien autre chose que la faculté de l'esprit d'apercevoir les relations de ses idées (XI, 13-14).

§ 70. — DÉVELOPPEMENT DE LA CONNAISSANCE¹.

Cette faculté est à la fois libre et fatale (XIII, 1) : libre, en ce qu'il dépend de nous de porter notre attention sur tel ou tel objet ; fatale, en ce que nous ne voyons pas les objets tels que nous voulons les voir, mais tels qu'ils se présentent à notre esprit (XIII, 2). Il y a même des expériences que l'homme ne peut éviter de faire, et des vérités qu'il ne peut manquer d'apercevoir aussitôt qu'il se trouve au milieu d'objets qui agissent sur lui et qu'il distingue

¹ En analysant au point de vue gnoseologique les degrés de la connaissance (ch. III), Lk. a déjà indiqué en quoi consiste la démonstration. Ce qu'il en dit (XII et XVII) n'est qu'une transposition de la même doctrine au point de vue logique ; mais l'usage que nous devons faire de nos facultés de connaître résulte si immédiatement de leur nature, que les seconds passages sur la démonstration pourraient paraître une répétition tout à fait superflue des premiers. C'est le cas de rappeler ce que dit Lk. (Préf.) : qu'il a dû parfois considérer les mêmes choses sous divers rapports, et aussi que, si nous sommes aujourd'hui, grâce aux successeurs de Lk., en état de comprendre promptement sa logique, il avait l'intention d'être aussi clair et intelligible que possible à toutes sortes de personnes.

les uns des autres (XIII, 1)¹. La première excitation à penser arrive à l'homme indépendamment de sa volonté². Penser, c'est se former des idées et apercevoir leurs rapports ; l'un ne peut aller sans l'autre, car unir ou séparer nos idées suivant leur convenance ou leur disconvenance, c'est en déterminer le contenu : c'est-à-dire rendre nos idées distinctes, claires, complètes. Le progrès de la connaissance n'a pas d'autre condition (XVII, 6, 14, 15). Ainsi, les mathématiciens définissent les idées sur lesquelles portent leurs démonstrations, de façon à les distinguer nettement et à en exprimer intégralement l'essence ; aussi peuvent-ils les comparer les unes aux autres. Lorsque la comparaison n'est pas possible directement, ils trouvent des « idées moyennes » qui la rendent possible : la déduction n'est qu'une série de comparaisons, qui mènent le mathématicien de l'un des termes de son hypothèse à l'autre, et lui permettent d'établir entre les deux extrêmes la relation cherchée. Locke ne dit rien de précis sur ce délicat problème de l'invention des idées moyennes ; il se contente d'affirmer que les axiomes y sont inutiles, et que celui qui découvrit le théorème sur le carré de l'hypothénuse, dut avoir devant lui d'autres objets en vue³.

Pour développer la connaissance morale, il faut suivre la même méthode qu'en mathématiques : les idées morales sont d'ordinaire très complexes ; il faut chercher à

¹ Il n'en faut pas conclure que l'homme soit d'abord passif ; que dans la sensation l'homme pâtisse sans agir ; Lk. ne le dit pas et l'on ne peut le déduire de sa doctrine ; au contraire, il semble admettre implicitement que la sensation est toujours accompagnée de perception, c'est-à-dire d'un acte intellectuel assez complexe : on n'a pas une idée, quand on ne la distingue pas de toute autre.

² Il y a des points de départ d'où il importe de partir et d'autres sans importance. Comment distinguer les uns des autres ? Comment ex. gr. trouver les questions à poser, les calculs ou les expériences à faire ? Il y faut de la sagacité, du « flair scientifique ».

³ Ce qu'il dit de la sagacité dont il fait grand cas (XVII, 2) n'est guère plus précis.

les rendre complètes, leur donner des noms toujours les mêmes, car sans le langage la distinction de la pensée est à peu près impossible ; et la confusion des termes, comme celle des idées, est un obstacle au développement de la connaissance : enfin, « comparer » ces idées, dont la convenance ou la disconvenance ne peut manquer d'apparaître à un esprit méthodique et attentif (XIII, 3 ; XII, 7-8).

Toute la méthode démonstrative se ramène à quatre points : le premier, et le plus important, est de découvrir des preuves ; le second, de les ranger dans un ordre clair et convenable, qui fasse voir nettement la connexion et la force de ces preuves ; le troisième, d'apercevoir leur connexion dans chaque partie de la déduction ; et le quatrième, de tirer une juste conclusion du tout (XVII, 3). Il ne nous semble pas utile d'insister sur cette analyse, devenue aujourd'hui classique (Cf. LIARD : *Logique*, pp. 86 et suiv., depuis : La démonstration mathématique consiste à effectuer la liaison de deux grandeurs données...) On aperçoit aisément que ces divers moments sont bien distincts : comprendre la connexion de chaque partie n'est pas la même chose que comprendre « la dépendance que la conclusion a avec toutes les parties » (XVII, 3). Ce dernier moment suppose que l'on a présents à l'esprit tous les degrés de la déduction, ou qu'on les parcourt d'un mouvement de l'esprit si aisé et si rapide, que l'on voie presque intuitivement le lien des deux termes extrêmes, ou enfin, si la démonstration est trop longue pour qu'on puisse la considérer d'un seul coup d'œil, il faut en avoir fait, du moins, une revue attentive, et s'être assuré qu'il n'y a aucune rupture dans la chaîne des raisons. On ne doit lier les raisons les unes aux autres, que pour parvenir à un but entrevu dès que la difficulté a été posée ; il faut donc orienter la déduction dans une direction déterminée, ou encore parcourir les intermédiaires dans un certain ordre. C'est le second moment ; il n'est pas sans analogie

avec l'énumération de Descartes : l'énumération n'est pas seulement « la recherche de ce qui se rapporte à la question », c'est aussi la découverte de l'ordre dans lequel il faut parcourir la difficulté. Sans doute, un parallèle entre la doctrine des *Regulæ* et ce que dit Locke de la démonstration serait fort artificiel, mais il est permis de croire que la lecture attentive de Descartes, a suggéré à Locke quelques-unes de ses remarques.

La connaissance des substances ne peut être augmentée que par l'expérience (XII, 12, 9), et les propositions générales que l'on fait à leur sujet ne sont pas certaines.

DES HYPOTHÈSES. — Les *principes*, — c'est le nom que l'on donne parfois aux hypothèses, — ne sont utiles à la physique que si l'on en fait un bon usage et si elles sont bien faites : elles peuvent être d'un grand secours « à la mémoire », et même nous conduire à de « nouvelles découvertes ». Les hypothèses bien faites sont celles que l'on fonde sur un nombre suffisant d'expériences. Ce nombre n'est suffisant, que lorsqu'il comprend toutes les expériences à faire sur la chose que nous voulons expliquer par notre hypothèse. Celle-ci n'est donc jamais vérifiée d'une façon définitive. Le nom de principe ne doit pas nous faire illusion, car la plupart des hypothèses « ou plutôt toutes », ne sont que des conjectures.

Ces moyens de développer la connaissance, sont très différents de ceux que l'on préconise dans les écoles, où le syllogisme est considéré comme le grand instrument de la raison. Il importe donc de faire le procès du syllogisme. C'est à la démonstration qu'on l'emploie ; or, des quatre opérations que l'on a distinguées plus haut dans la démonstration, le syllogisme ne peut servir qu'à la seconde : montrer la connexion des preuves (XVII, 4). Toutefois, il n'est rien moins que certain que l'on aperçoive plus facilement le lien d'un raisonnement en forme, que d'un raisonnement naturel. Il semble que ce soit une sorte d'infirmité contractée par la pratique des exercices scolastiques,

que de ne pouvoir juger des vérités sans le secours des règles, comme les myopes ne peuvent apercevoir les objets sans lunettes ¹. Il est bien loisible à ceux dont la logique a ainsi affecté la vue, de se servir des recettes de l'Ecole, mais ils ne doivent pas penser que tout le monde soit obligé de s'en servir. Le syllogisme, dit-on, peut manifester les sophismes qui se cachent parfois sous l'éclat de la rhétorique ; mais il y a des gens qui, sans connaître les lois de la logique, découvrent d'abord les faux raisonnements d'un discours artificieux et plausible (xvii, 4, 4^e édit.). Mais la plus grande imperfection du syllogisme est de ne rien nous faire découvrir de nouveau ; il est inutile à l'invention des preuves, et a pour objet l'arrangement de celles que l'on possède déjà (xvii, 5). Locke ne tente pas de prouver que le syllogisme est stérile. Cela, sans doute, lui paraît évident, après ce qui a été dit des moyens d'augmenter la connaissance ; il se contente de souhaiter avec le « judicieux Hooker », que l'on s'efforce de découvrir « les vrais secours de la raison », et d'appeler, en se retranchant derrière un « judicieux Romain », les logiciens, « serviles imitateurs les uns des autres, une espèce de bétail » qui va *non quo eundum, sed quo itur*.

Les moyens que l'on emploie pour réfuter l'erreur ne valent pas mieux que ceux proposés pour la découverte de la vérité. Les arguments *ad verecundiam* (xvii, 19) sont fondés sur cette opinion qu'il ne sied pas aux hommes ordinaires de contredire ceux dont l'autorité est généralement reconnue. Mais le respect qu'on leur accorde ne fait pas que leurs opinions soient raisonnables. Cette sorte d'arguments n'intéresse pas le progrès de la connaissance (xvii, 22). L'argument *ad ignorantiam* consiste à exiger de l'adversaire qu'il admette la preuve qu'on lui propose, ou qu'il en fournisse une meilleure. On prouve ainsi l'ignorance de son interlocuteur, mais on ne prouve

¹ Cette comparaison n'est que dans la 4^e édition ; mais elle n'ajoute rien.

pas que l'on possède la vérité. L'argument *ad hominem* n'avance pas non plus la connaissance, parce que « dès qu'un homme m'a fait voir que j'ai tort, il ne s'ensuit pas qu'il ait raison lui-même ». Seul l'argument *ad judicium*, qui consiste à apporter des preuves, est véritablement « instructif » (XVII, 22).

§ 71. — DE LA DIVISION DES SCIENCES.

Le chapitre de la division des sciences qui termine l'*Essai*, ne répond pas exactement à son titre, et l'on aggrave cette inexactitude de langage en y cherchant ce qu'on trouve aujourd'hui dans les manuels de philosophie, sous le titre de classification des sciences. Locke a voulu indiquer « trois grandes provinces » de tout savoir humain, et non point faire un dénombrement un peu complet des sciences, en indiquant leurs relations et leur hiérarchie. Il remarque, comme Aristote, qu'il y a des sciences théoriques et des sciences pratiques, qu'il nomme physique ou philosophie naturelle, et pratique. L'usage des signes est une condition de tout savoir, aussi bien spéculatif que pratique. Il y aurait donc lieu de constituer une science des signes, une séméiotique et, comme les mots sont les signes les plus usités, cette science ne serait pas mal nommée : logique. Il importe assez peu que la logique soit à la fois une science spéculative et une science pratique¹. Son utilité spéciale dans l'écono-

¹ MARTINAK, 1887, *op. cit.*, p. 3, reproche à Lk. d'avoir fait de la logique une division principale du savoir humain ; le principe de la division de Lk. est d'ailleurs confus, puisque la logique est à la fois théorique et pratique. FRASER ajoute, *E.*, II, 460², que cette division est sans rapport avec la doctrine de l'*Essai* : « It ought to be a corollary from the outcome of the *Essay* », or, ce n'est qu'une division des sciences « analogous to that attributed to the Stoics adopted also by Gassendi, without logical consistency or adequate philosophical basis ». Ces blâmes paraissent d'une sévérité exagérée. Il est vrai que le principe de cette division (comme pour la plupart des divisions de Lk., ex. gr. : celle des idées) n'est pas gardé dans le troisième membre.

mie du savoir humain la distingue suffisamment des deux premiers groupes de sciences.

Mais le plus important n'est-il pas que la division soit commode et éclaircisse l'objet divisé? Or, la relation de la séméiotique à toutes les autres sciences l'en distingue suffisamment. Dans la doctrine de Lk. les signes ont une importance singulière, puisque nous ne connaissons pour ainsi dire que des signes. Cette importance est mise en lumière par tout l'*Essai*, et l'on ne peut dire que l'idée de la séméiotique n'en résulte aucunement. Enfin les reproches tant répétés, que Leibniz formulait déjà (*N. E.*) « Que chaque partie paraît engloutir le tout », n'enlèvent pas à la distinction de Lk. tout son intérêt. De quelque façon que l'on veuille tracer les frontières des sciences, leurs relations empêcheront toujours que l'on en puisse étudier aucune indépendamment des autres; il sera d'ailleurs toujours important de distinguer les sciences théoriques des pratiques. Quant à la séméiotique, on ne pense pas qu'elle puisse se constituer indépendamment des progrès de la connaissance, puisqu'elle est non seulement une sorte de méthode universelle, mais un catalogue d'idées; cela n'empêche que par son rôle elle se distingue des deux autres branches du savoir, tandis que par son étendue elle leur est égale.

CHAPITRE IX

Du Jugement et de la Probabilité.

§ 72. — NATURE DU JUGEMENT ET DE LA PROBABILITÉ.

La seconde opération de la raison, le jugement, peut être étudiée par comparaison avec la première, la connaissance. Après ce que l'on a dit de la connaissance, la théorie et la logique du jugement peuvent être exposées très brièvement. Les facultés intellectuelles n'ont pas été données à l'homme pour la spéculation seule, mais surtout pour la direction de sa conduite. Or, notre connaissance certaine ne s'étend pas, à beaucoup près, à toutes les choses qui ont pour nous un intérêt pratique : la plupart de celles qui concernent nos actions ne sont éclairées que par une « lumière obscure », « un simple crépuscule de probabilité ». Dieu nous a donné pour suppléer au défaut de nos connaissances, la faculté de « supposer que nos idées conviennent ou disconviennent ou, ce qui est la même chose, qu'une proposition est vraie ou fausse, sans apercevoir une évidence démonstrative dans les preuves » (xiv, 3 ; Cf. xiv, 4 ; xvii, 16-17). Cette faculté est le jugement. De même que la connaissance (terme de critique) a pour correspondant logique la vérité, dont l'effet psychologique est la certitude, le jugement nous donne la probabilité, qui détermine l'assentiment. Celui-ci, que l'on appelle aussi foi ou croyance, a plusieurs degrés : l'assurance, la conjecture, le doute, la défiance. Si l'on disposait en un tableau ces deux facultés de l'entendement, les

faits logiques qui y correspondent, et les relations de ces faits à notre volonté, on aurait :

Connaissance. Vérité..... Certitude.

		{ Assurance. Conjecture. Doute. Défiance ¹ .
Jugement....	Probabilité. Assentiment, croyance ou foi	

Les vérités portent en elles-mêmes le critérium de leur certitude (l'évidence), les probabilités sont fondées sur quelque chose d'étranger à leur propre objet (xv, 3). La même raison (*reason*) qui est frappée de l'évidence, juge de la valeur des fondements des probabilités. En examinant les fondements qu'elles peuvent avoir, on voit qu'ils se réduisent à deux : 1° la conformité d'une chose avec ce que nous connaissons ou avec notre expérience ; 2° le témoignage des autres appuyé sur ce qu'ils connaissent ou qu'ils ont expérimenté » (xv, 4)².

Les hommes ne peuvent manquer d'apercevoir les vérités, quand elles leur sont convenablement présen-

¹ Cette partie du vocabulaire de Lk. n'est pas plus rigoureusement employée que les autres dans l'*Essai* ; ce que Lk. appelle « jugement droit » (xiv, 4) n'est autre chose que la probabilité, comme « l'opinion droite » de Platon. La connaissance rationnelle, apodictiquement déduite de certains principes indubitables, mérite seule pour Lk., comme pour Platon, le nom de connaissance. Celle que l'on extrait de l'expérience par abstraction et généralisation n'est qu'une opinion qui peut être droite. Au chapitre xv, 46, il définit le jugement l'acquiescement de l'esprit (*acquiescing of the mind*), ce qui est beaucoup le rapprocher de l'assentiment. Il déclare cependant, dans la même section, que l'assentiment suit le jugement. Le mot foi (*faith*) est synonyme d'assentiment x, 3, où il est opposé à connaissance ; il est restreint ailleurs à la foi religieuse (xviii, 2). Lk. use des termes, — de ceux mêmes qu'il définit, — avec une liberté qui donne à son style quelque chose de la spontanéité et aussi du négligé de la conversation. Cette liberté, qui peut entraîner aux pires contresens, si l'on veut prendre toujours les termes à la rigueur, n'empêche pas le philosophe de se faire entendre des lecteurs dociles et sans préjugés.

² Ces deux fondements correspondent, le premier au critérium de la contradiction, le deuxième au principe de causalité : le témoignage ne doit pouvoir être expliqué que par la vérité.

tées, puisqu'elles portent en elles-mêmes leur propre lumière. Au contraire, l'appréciation de la valeur des probabilités dépend de circonstances qui leur sont étrangères et dont nous ne sommes pas toujours maîtres : notre caractère, notre expérience, notre intérêt, etc..., ce qui pour les uns est très vraisemblable est pour les autres un prodige incroyable (xv, 5).

La diversité des opinions des hommes a encore d'autres causes : il n'est pas moins long de déterminer le degré d'une probabilité que de découvrir une vérité, et la plupart du temps nous n'avons ni le loisir, ni la capacité d'apprécier raisonnablement les opinions que nous embrassons ; nous suivons aveuglément celles du plus grand nombre. Nous sommes portés à cette inconséquence par l'habitude qui nous est naturelle, de n'avoir pas présentes à l'esprit les raisons de nos opinions. De même qu'il y a une connaissance habituelle de la vérité, il y a une possession habituelle des opinions, dont nous avons une fois aperçu la valeur. Elle ne nous inspire pas moins de confiance que la vue actuelle de la probabilité. Il arrive même que les hommes défendent avec plus d'opiniâtreté les opinions dont ils sont devenus moins capables de rendre compte. C'est souvent dans les questions du plus haut intérêt (politique, religion), que les hommes se fient à leurs réflexions antérieures ou à celles des autres, ce qui ne les empêche pas d'apporter le plus grand acharnement dans les débats que ces questions occasionnent. Ne se montreraient-ils pas plus tolérants à l'égard de ceux qui pensent autrement qu'eux-mêmes, s'ils réfléchissaient davantage à l'impossibilité d'amener les hommes à partager tous les mêmes opinions, et au peu de raisons qu'ils ont de vouloir imposer les leurs à tout le monde ? (xvi, 3-4.)

Il y a deux sortes de probabilités : celle qui porte sur des faits ou des objets de notre expérience, et celle qui porte sur des objets de spéculation ou sur des faits, des êtres situés au delà de toute expérience possible pour

nous (xvi, 5) ; telles sont la croyance à l'existence des esprits célestes, à la révolte des anges, etc... Ces deux sortes de probabilités n'ont pas les mêmes fondements et sont susceptibles de divers degrés.

1° Les probabilités de faits peuvent être fondées sur l'accord des témoins entre eux et sur l'accord de ce qu'ils rapportent, avec notre propre expérience (il a gelé en Angleterre l'an dernier, et l'on y a vu des hirondelles en été) ; de telles probabilités produisent en nous une assurance qui approche de bien près de la certitude (xvi, 6). L'accord des témoins avec un nombre important de nos expériences, produit en nous la confiance (*confidence*) : tous les historiens rapportent que Tibère préféra son intérêt personnel à celui du public ; l'expérience nous apprend qu'il en est souvent ainsi ; nous nous fions au témoignage des historiens (xvi, 7). L'accord des témoins sur un sujet qui est au delà de nos expériences, peut mériter aussi notre confiance. Mais il faut que le sujet soit « indifférent » et que les témoins ne soient pas suspects. Le fait est indifférent quand nous ne pouvons assigner aucune raison pour qu'il se soit produit d'une façon plutôt que d'une autre : ex. gr., qu'un oiseau sacré ait volé d'un côté ou de l'autre ; que la foudre soit tombée à la gauche ou à la droite d'un homme (xvi, 8). Dans l'examen des témoignages, il faut considérer : « 1° le nombre ; 2° l'intégrité ; 3° l'habileté (i. e. la compétence) des témoins ; 4° le but de l'auteur, quand il s'agit d'un livre ; 5° l'accord des parties de la relation et de ses circonstances ; 6° les témoignages contraires. » Lorsque l'examen est tout entier en faveur du fait attesté, bien que notre expérience ne puisse nous fournir aucune raison de l'admettre, nous y donnons notre assentiment inévitablement. Enfin, un témoignage ou un document a d'autant plus de valeur, qu'il est plus rapproché de la « vérité originale » ; un témoin oculaire a plus d'autorité que celui qui a appris le fait d'un autre ; la copie d'un document original est accep-

tée comme preuve par les tribunaux anglais, mais non la copie d'une copie (xvi, 10). De même que l'autorité des témoignages, leur accord est susceptible de degrés très variés, dont on n'a indiqué qu'un petit nombre par les mots : croyance (*belief*), conjecture (*guess*), doute, incertitude (*wavering*), défiance (*distrust*), dissentiment (*disbelief*), etc...

2° Les probabilités dont les objets sont en dehors des limites de l'expérience ont pour fondement l'analogie ou la révélation.

L'analogie est le raisonnement par lequel on conclut du semblable au semblable ; c'est une extension de l'expérience au delà d'elle-même : nous connaissons notre esprit et nous n'en connaissons point d'autre ; mais la ressemblance des autres hommes avec nous, nous incline à penser qu'ils ont une âme comme la nôtre. Toutes les créatures visibles, depuis l'homme, la plus parfaite, jusqu'au plus humble minéral, forment une série dont les termes diffèrent si peu, que la transition d'une espèce à l'autre peut être parfois insensible ; l'analogie peut nous conduire à regarder comme probable « qu'il y ait une pareille gradation dans les choses qui sont au-dessus de nous et hors de la sphère de nos observations » (xvi, 12).

§ 73. — LA RÉVÉLATION.

La révélation est un mode de connaissance surnaturel. La certitude que nous avons de l'existence de Dieu, infiniment sage et bon, doit rendre la révélation non seulement possible à nos yeux, mais probable. Si, pour d'autres motifs, la révélation, comme fait historique, s'impose à notre assentiment, ce serait folie de la nier. Locke devait donc en parler dans un livre de philosophie, où la nature se trouve rationnellement rattachée à la surnature. Il y a deux sortes de révélation : immédiate et traditionnelle. La révélation immédiate est, sans doute, le mode de con-

naissance le plus certain, le plus parfait, du moins il peut avoir toute la perfection qu'il plaît à Dieu de lui donner ; car il est exceptionnel et personnel. Saint Paul, ravi dans le troisième ciel, a pu voir ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu ; mais il a été seul à jouir de ce privilège et il n'aurait pu, puisque les idées simples sont incommunicables, faire comprendre aux autres hommes l'objet de sa vision. La révélation traditionnelle a pour fondement l'autorité de celui qui propose une vérité comme venant de Dieu (xviii, 2). Elle ne peut introduire dans l'esprit aucune idée simple nouvelle, car elle s'exprime en langage humain. Dieu emprunte l'organe d'un homme pour nous communiquer ses enseignements. Il leur donne une forme analogue à l'expérience humaine. La révélation traditionnelle n'est qu'une connaissance historique, mais d'une autorité singulière ; le témoignage de Dieu lui-même donne aux choses révélées le maximum concevable de valeur historique, car « Dieu ne peut ni se tromper, ni nous tromper » (xvi, 14). Le poids de cette autorité suprême fait même fléchir les règles communes du calcul de la probabilité, quand il s'agit de faits donnés dans l'expérience. Le miracle est, par définition, un fait contraire à la vraisemblance, étant contraire au « cours de la nature ». Mais l'intention de Dieu qui le produit, étant précisément de nous donner un signe assuré de sa volonté, plus ce signe est « au-dessus des observations ordinaires », ou même plus il y est « opposé », plus il doit trouver de créance dans nos esprits. Le miracle est une sorte de révélation, car il est toujours destiné à appuyer un ordre ou un enseignement divin ; par son invraisemblance même. s'il est bien attesté, il est la garantie de la vérité (xvi, 13). La raison approuve ce paradoxe, cette dérogation plus apparente que réelle aux règles de la critique du témoignage.

Même en face de la révélation, la raison ne perd pas ses droits, et l'on a tort d'opposer la raison à la foi ou à la

révélation. Croire aussi bien que connaître, est un acte de la raison, au moins en ce sens qu'il tient de la raison ses conditions principales d'existence et sa valeur.

Les fondements de la probabilité sont, à les bien examiner, des conséquences des principes directeurs de la raison (identité et causalité). Locke ne le dit pas, soit qu'il le sous-entende comme trop simple, soit qu'il n'aperçoive pas nettement l'explication à donner : il ne pouvait dire, en effet, que les deux principes innés, ou *a priori* d'identité et de causalité, donnent leur valeur à l'accord des expériences et des témoins et aux témoignages dûment critiqués, mais il reconnaît que notre adhésion aux probabilités bien fondées est « inévitable » ; il ne doute pas que tous les hommes, après avoir pesé dans les mêmes balances les mêmes probabilités, n'aboutissent à peu près aux mêmes résultats. Les probabilités ont donc une objectivité relative, qui révèle la part de la raison dans leur détermination. Les choses probables sont celles dont on discute. Mais, en discuterait-on si l'on n'avait l'espoir d'arriver à s'entendre, et aurait-on cet espoir si, dans la discussion, la raison ne devait jouer un rôle ? C'est ce rôle qu'il faut maintenant indiquer.

Le domaine de la connaissance a des limites ; celui de la révélation n'en a pas. Celui de la probabilité s'arrête là où commence la connaissance certaine. Si l'on a fait voir, par tout ce qui précède, les limites de la connaissance, ce sont surtout les rapports de la raison et de la foi fondée sur la révélation, qu'il importe de préciser. Nous appelons « conformes à la raison » les choses dont la probabilité ou la vérité peut être aperçue par notre esprit, « en examinant et en suivant les idées, qui nous viennent par voie de sensation et de réflexion » (xvii, 23). Sont au-dessus de la raison, « les propositions dont nous ne voyons pas que la vérité ou la probabilité puisse être déduite par le secours de la raison ». Sans doute, l'expérience et la réflexion nous fournissent les idées des choses qui sont

au-dessus de la raison, sans quoi elles ne nous viendraient pas à l'esprit. Qu'elles nous soient indiquées par l'expérience ou par quelque témoignage, elles sont inintelligibles. Il n'est peut-être pas possible de tracer définitivement la limite entre ce qui est conforme à la raison et ce qui la dépasse ; l'inconnu n'est pas l'inconnaissable, et, si la distinction entre ces deux concepts est très claire (*in abstracto*), il semble impossible de la faire *in concreto*, puisqu'il nous faudrait raisonner sur ce que nous ne connaissons pas et sur ce que nous ne pouvons pas connaître. Nous ne sommes pas certains que l'expérience ne nous fera pas découvrir quelque connexion nécessaire entre deux propriétés des corps, ni que l'on n'inventera pas, pour plusieurs sciences, quelque méthode qui soit du même usage que l'algèbre dans les mathématiques (XXII, 15), et qui étende au delà de toute attente la connaissance et le jugement.

Les choses « contraires à la raison », sont celles qui ne peuvent « consister » ou « compatir » avec nos idées claires ou distinctes. La contradiction est donc le signe de l'erreur et la cohérence celui de la vérité.

La révélation peut porter sur n'importe quel objet, même inimaginable pour nous, si elle est immédiate. Mais en aucun cas elle ne peut être contraire à la raison. En effet, l'autorité divine donne à la révélation une valeur incomparable ; mais c'est à l'aide de notre raison que nous devons nous assurer que Dieu est bien l'auteur de cette révélation ; donc, si nous voulons agir raisonnablement, il ne faut pas que notre assentiment surpasse le degré d'évidence que nous avons, que ce qui en est l'objet, est une révélation divine et que c'est là le sens des termes par lesquels cette révélation est exprimée (XVI, 14). Le démon pourrait, sans doute, nous ravir en extase, et nous jeter dans l'erreur ; il pourrait susciter de faux prophètes ; toute révélation doit donc être critiquée suivant les règles que la raison nous prescrit. Cette remarque suffit

pour subordonner d'une façon générale la croyance à la connaissance, et pour lever l'antagonisme que l'on crée souvent, entre la foi et la raison. Une révélation même immédiate, inconsistante avec nos connaissances certaines, ne devrait pas nous faire renoncer pour elle à la raison : car « nous ne saurions être assurés qu'elle est véritablement une révélation divine, avec plus de certitude que nous ne le sommes de la vérité de notre propre connaissance » (XVIII, 5). *A fortiori*, une révélation traditionnelle, contraire à la raison doit-elle être rejetée.

Mais, même conforme à la raison, la révélation traditionnelle ne donne pas une certitude égale à celle d'une proposition mathématique ; car notre assurance est fondée en dernière analyse, non sur le témoignage divin seul, mais aussi sur la critique rationnelle de l'authenticité de la tradition (XVIII, 4). La révélation a pour objet propre les choses qui sont au-dessus de la raison. Elle a une autorité suffisante, quand son authenticité a été établie, pour que nous croyons fermement les faits qu'elle nous rapporte, quelque peine que nous puissions avoir à nous les figurer.

En résumé, la raison juge en dernier ressort de toute connaissance et de toute probabilité. Elle exige qu'on l'écoute « dans les matières où elle peut fournir une connaissance certaine » (XVIII, 10). Elle permet que l'on suive la révélation dans les matières dont on ne peut juger ou dont on ne peut porter que des jugements probables (XVIII, 9). Pour éviter les emportements de l'enthousiasme (XVIII, 11), il ne faut donc admettre comme articles de foi et, sous ce prétexte, soustraire à l'examen de la raison, aucune des choses qu'elle peut connaître. Tout ce qui est révélation divine doit prévaloir sur nos opinions, nos préjugés ou nos intérêts, et est en droit d'exiger de l'esprit un parfait assentiment. Une telle soumission de notre raison à la foi, ne renverse pas les limites de la connaissance et n'ébranle pas les fondements de la raison, mais

nous laisse la liberté d'employer nos facultés à l'usage pour lequel elles nous ont été données (xviii, 10).

§ 74. — DE L'ERREUR.

L'erreur se distingue de l'ignorance, en ce qu'elle s'accompagne d'une illusion sur sa propre valeur. L'erreur est toujours de bonne foi. Elle consiste à joindre ou à séparer les mots, autrement que ne l'exigerait la convenance ou la disconvenance des idées. Il n'y a pas de connaissance erronée ou, en terme de logique, de vérité fausse ; cette expression est contradictoire : l'erreur ne concerne que le jugement (xx, 1). Mais, comme l'appréciation de la probabilité, aussi bien que la vue de la vérité, est affaire de raison, la difficulté de concevoir comment l'erreur est possible, reste tout entière quand il s'agit du jugement. Le propre de la probabilité est d'être fondée, non sur son évidence intrinsèque, mais sur celle de quelque preuve à laquelle elle est rattachée par un jugement ; l'évaluation d'une probabilité est un raisonnement dont les diverses articulations ne présentent pas une connexion évidente ; la raison pourrait-elle, quand il s'agit de probabilité, ne pas suivre sa loi, qui est de se tourner toujours vers la plus grande lumière ? Nous ne pouvons, pense Locke, donner notre assentiment à ce qui est le moins probable (xxi, 15). Nous pouvons seulement, parce que l'attention est soumise à la volonté, arrêter les progrès de la connaissance en détournant notre esprit des considérations et des expériences utiles à ce progrès (xx, 16). Comme il nous est impossible, après tout, de voir entre nos idées une relation qui ne saurait avoir lieu, ou de croire à des mesures de probabilité que la raison n'approuve pas, il faut, pour que l'erreur se produise, qu'une force contraire à la volonté agisse sur nous pour détourner la raison de sa direction naturelle. D'ailleurs, l'erreur n'est jamais que relative : c'est la différence entre ce que nous

croyonsetce que nous pourrions croire ou connaître, si nous suivions une bonne méthode. Et nous sommes toujours détournés de la bonne voie par quelque nécessité aveugle, celle de nos passions ou celle des circonstances de notre vie.

Ainsi, beaucoup de gens, faute de pouvoir réunir les preuves de certaines vérités ou opinions, ou bien faute de loisir pour les examiner, acceptent aveuglément ce qui est reçu des autres. Or, il n'y a qu'un fort petit nombre d'hommes qui aient fait sur les opinions qui ont cours les réflexions nécessaires ; de plus, ils ne tombent pas d'accord en toutes choses ; il est donc à peu près inévitable, pour le grand nombre de ceux qui les suivent, de tomber dans l'erreur. Mais on ne peut dire, à proprement parler, que nous soyons dans l'erreur quand nous suivons une opinion sans en examiner les fondements ; il faudrait plutôt dire, puisque c'est ainsi qu'agissent la plupart des hommes, qu'il y a parmi eux plus d'ignorance, mais moins d'erreur, qu'on ne le croit ordinairement (xx, 2, 18).

D'autres personnes ne peuvent parvenir à la vérité par manque d'habileté. Il y a des facultés qui, sans être constitutives de l'esprit, contribuent à sa perfection. Lorsqu'elles sont trop faibles chez un homme, il ne peut embrasser assez étroitement toutes les raisons d'une démonstration, ni toutes les mesures d'une probabilité. Il y a peut-être, en ce qui concerne l'étendue de la compréhension, autant de différence entre les mieux et les plus mal doués des hommes, qu'entre certains hommes et certaines bêtes. Toutefois, ce défaut cause plutôt l'ignorance que l'erreur. De même, le manque de volonté des personnes, que la paresse, la légèreté, l'amour du plaisir détournent de toute étude sérieuse (xx, 6, 12). Mais ces causes d'ignorance sont en même temps des causes d'erreur, parce que nous accordons aux probabilités entrevues plus de valeur que la seule raison ne le permettrait : la volonté, qui ne peut accorder l'assentiment que conformément à la raison, est violentée, pour ainsi dire, par des

forces que la raison ne détermine nullement : les passions aveugles ou les brutales nécessités de la pratique. Lorsque l'assentiment a été ainsi extorqué à l'esprit, le mécanisme de l'entendement se trouve faussé, la volonté diminuée, l'action des passions ou des choses qui ne dépendent pas de nous, est rendue souveraine : l'homme accueille toutes les opinions qui flattent ses plaisirs ou son intérêt. Or, avant que la volonté, seule bonne régulatrice de notre mécanisme mental, se soit développée chez les enfants, on a coutume de leur inculquer, sur les questions les plus importantes de morale et de religion, des opinions, qu'ils ne peuvent critiquer alors, et que plus tard ils ne critiqueront pas non plus, soit paresse ou frivolité, soit respect pour ces enseignements des personnes auxquelles ils ont donné toute leur affection et toute leur confiance (xx, 8-9).

En résumé, les propositions qui ne sont ni certaines, ni évidentes en elles-mêmes, prises pour principes, les hypothèses admises à la légère, les passions, l'autorité érigée en preuve, et, en général, tout ce qui ne s'adresse pas à la raison, ou tout ce qu'elle n'approuverait pas si elle n'était pressée par quelque force aveugle, peut être appelé « fausse mesure de probabilité ». C'est uniquement par l'usage de ces fausses mesures que nous sommes induits en erreur.

Les sceptiques, ou ceux qui ne veulent pas se rendre dans une discussion à des raisons de quelque poids, ont coutume d'user d'un principe qui peut passer pour une fausse mesure de probabilité; mais il faut remarquer qu'il a pour conséquence logique le doute et non l'erreur. C'est l'ancienne réplique : *non persuadebis etiamsi persuaseris* (xx, 13). Sans pouvoir répondre, l'adversaire refuse de se rendre, parce qu'il peut y avoir, dans la démonstration, quelque sophisme caché, qu'il n'a pas aperçu, mais qu'un plus habile que lui découvrirait¹; ou bien parce qu'il ne

¹ Cette défaite n'a qu'une valeur momentanée, dans une discussion orale, par exemple; la prendre pour définitive, ce serait nier que la logique soit la norme de la vérité ou que la vérité soit la même pour tous les hommes.

sait pas encore tout ce qui peut être dit contre l'opinion que l'on vient de soutenir. C'est là « un refuge contre la conviction si ouvert et d'une si vaste étendue, qu'il est difficile de déterminer quand un homme en est tout à fait exclu » (xx, 14). Cette déclaration est d'une immense importance, car le domaine de la connaissance a des limites assez étroites ; si l'assentiment n'était que rarement « inévitable », les hommes devraient être plus qu'à demi sceptiques. Heureusement, il y a des cas où nous ne pouvons raisonnablement (ou volontairement) refuser notre assentiment. Bien qu'il soit dans la pratique assez difficile de les distinguer, Locke propose cependant de réduire le scepticisme à la règle suivante : « à l'égard des propositions, où encore que les preuves qui se présentent à nous soient fort considérables, il y a pourtant des raisons suffisantes de soupçonner qu'il y a de la sophistique dans les termes, ou qu'on peut produire des preuves d'un aussi grand poids en faveur du parti contraire, alors l'assentiment, la suspension ou le dissentiment sont souvent des actes volontaires. Mais, lorsque les preuves sont de nature à rendre la chose en question extrêmement probable, sans y avoir un fondement suffisant de soupçonner qu'il y ait rien de sophistique dans les termes (ce qu'on peut découvrir avec un peu d'application), ni des preuves également fortes de l'autre côté... je crois... qu'un homme... ne peut guère refuser son consentement au côté le plus probable de la question » (xx, 15).

§ 75. — CONCLUSIONS.

Les conclusions générales de l'*Essai* peuvent être formulées en peu de mots ; mais leur importance est telle, aux yeux de Locke, qu'il valait certes la peine d'écrire, pour le justifier, un demi-millier de pages.

L'homme est sur la terre dans une condition de médiocrité. Il n'est pas le despote de la nature, omniscient, om-

nipotent, décidant par les seuls principes de sa pensée du cours des choses. Il n'est pas non plus condamné, par un doute incurable de la vraie nature du monde et de la sienne propre, à l'inaction, c'est-à-dire à la mort. Se tenir également éloigné de la présomption et du découragement, voilà à quoi l'autorise la description fidèle et impartiale de l'entendement. La connaissance certaine est possible ; elle se développe suivant une loi étrange de liberté et de nécessité. Explique qui pourra cette loi. Locke se contente d'en prouver l'efficace et pense, à part lui, qu'il serait téméraire de chercher à ramener à une formule intelligible la loi de notre nature. Est-il utile, d'ailleurs, que l'homme se comprenne lui-même ? qu'il ait de ses pouvoirs et de leur mode d'action une connaissance semblable à celle qu'il peut avoir des objets irréels de la géométrie ou de la morale ? et ne lui suffit-il pas d'avoir de cette existence, qui est la sienne, une connaissance analogue à celle qu'il a des autres existences ? On ne connaît pas une existence comme une vérité, ou si l'on veut, on affirme une existence, on ne la comprend pas. Il importe donc assez peu que les rapports de ces deux pouvoirs réels, la liberté et la raison, ne soient pas entièrement intelligibles. Mais il importait souverainement de décrire le fonctionnement de notre mécanisme mental, pour faire voir qu'il nous est possible d'arriver à une certitude absolue dans les difficultés qu'il nous importe le plus d'éclaircir : celles de la morale.

La morale est, en effet, la science du bonheur ; la vertu n'a de valeur que comme condition du bonheur sur terre et dans l'éternité. Le bien-être n'est qu'un des éléments, non le principal, du bonheur terrestre. Locke est loin de le mépriser ; il lui accorde même une valeur propre, mais bien minime au prix de celle de la vertu. Le bien-être des hommes, comme leur bonheur, dépend de leur volonté : la connaissance imparfaite, ou plutôt les conjectures que nous pouvons former sur la nature, nous permettent, dans

la pratique, de lui commander en lui obéissant. Dans ce « siècle de lumière », où parut l'*Essai*, la science empirique et conjecturale n'avait-elle pas déjà donné des témoignages précieux de sa valeur et de son utilité ? C'était du moins l'avis de Locke, que ceux qui avaient fait connaître l'usage du quinquina n'avaient pas été moins utiles à l'humanité que s'ils avaient fondé des hôpitaux. L'utilité des conjectures s'accroît de jour en jour, bien que très lentement, au prix d'innombrables efforts, suivant une marche capricieuse, parce qu'elle est tantôt favorisée et tantôt contrariée par les hasards de l'expérience ; même lorsqu'il expérimente, en tenant compte des résultats obtenus par ses prédécesseurs et en prenant pour guide la règle de l'analogie, le physicien n'avance pas à coup sûr : les plus heureuses conjectures peuvent un jour se trouver en désaccord avec l'ordre de la nature, dont l'algorithme lui est inconnu. « La route n'est pas longue, disait Bacon, mais elle est tortueuse. »

L'homme a-t-il le droit de se plaindre de la condition que Dieu lui a faite ? Il semble que les plaintes de la créature, à quelque sort qu'elle ait été appelée, ne peuvent être qu'injustes : recevoir l'existence, c'est déjà recevoir un bienfait qui appelle la reconnaissance. Mais l'homme a reçu de la sagesse et de la bonté de Dieu tout ce qui lui est nécessaire pour remplir sa destinée, c'est-à-dire pour être sur la terre heureux, d'un bonheur modéré qui entretienne, avec le goût de l'existence, le désir et l'espoir du bonheur idéal et sans fin, puis pour retourner à Dieu, par la voie de la vertu, qui est aussi celle du bonheur terrestre.

L'homme n'a pas le droit de se plaindre de l'effort qui est exigé de lui, car vouloir le bien avec énergie et persévérance, est la condition du mérite et de la récompense éternelle. Cette destinée, n'est-elle pas, pour un être fini, la meilleure possible ? Cependant les hommes semblent bien éloignés de ce bonheur médiocre, auquel ils pour-

raient parvenir dès cette vie. Ils sont divisés sur les principes non seulement de la science, mais de la moralité et de la religion. Les passions ont perverti l'usage de l'entendement, et ce qui, dans la spéculation, était déjà un égarement déplorable, est devenu dans la pratique un véritable fléau pour l'humanité ; c'est principalement sous deux formes qu'il se manifeste : l'intolérance et le pédantisme. Les combattre, c'est témoigner de son amour pour la paix et pour la vérité, ou, si l'on veut désigner d'un seul mot ce double idéal, c'est montrer un véritable amour de l'humanité.

C'est ce sentiment qui domine tout l'œuvre de Locke, et forme le véritable lien de ses parties : c'est lui qui a dicté au philosophe ses *Lettres sur la Tolérance*, dont il rédigeait la première au moment où, dans ses grandes lignes au moins, la doctrine de l'*Essai* était arrêtée. Le même sentiment inspire ses *Pensées sur l'Education*, dont la première rédaction date, elle aussi, de son séjour en Hollande ; c'est encore la même inspiration qui domine les *Traité du Gouvernement civil*, comme le remarque justement Fraser. Les *Réflexions contre les hypothèses de Malebranche et de Norris* sont encore des épisodes de cette guerre déclarée par Locke, à tout principe insuffisamment établi. Enfin, la *Conduite de l'Intellect* est un effort pour remplacer la scolastique stérile par une méthode plus féconde, et pour préparer l'âme des chercheurs à l'amour et à la possession de la vérité. Ces trois derniers opuscules étaient vraiment des compléments de l'*Essai* ; non seulement parce qu'ils procédaient de la même inspiration, mais parce qu'ils dérivait, par voie de conséquence, des principes qu'on y avait établis.

TROISIÈME PARTIE

LA DOCTRINE DE L'ESSAI DE 1690 A 1704

CHAPITRE PREMIER

Locke et Norris.

§ 76.— LA CRITIQUE DE L' « ESSAI » PAR NORRIS.

L'*Essai* parut en mars 1690, au moment où Norris donnait les derniers soins à l'édition de son livre des *Béatitudes* ¹ (Licence du 19 mai 1690).

Le jeune disciple de Henry More, le fervent et pieux admirateur de Malebranche, nourri dès ses premières études philosophiques de Platon et de saint Augustin, était, pour ainsi dire, l'adversaire-né d'une doctrine qui donnait pour unique origine à nos idées l'expérience. Il ajouta donc à son livre un appendice de quarante-deux pages, où, sous forme de lettre à un ami, il expose les réflexions que lui a suggérées la lecture de l'*Essai*.

Quelques-unes ne sont que des remarques de détail ou des chicanes, dont un examen plus attentif eût sans doute fait apercevoir à Norris le peu de fondement. Ainsi, Locke avait dit (Introd., § 1) que l'entendement est com-

¹ *Christian Blessedness or discourses upon the Beatitudes of our L. S. J. C. to which are added some cursory reflections upon a late Essay concerning Human Undersstanding by J. Norris, Rector of Newton St Loe in Somerssetshire, and late Fellow of All Souls College, in Oxford.* Lond. 1690. Norris avait été nommé à 23 ans fellow de All Souls Collège.

parable à l'œil qui nous fait voir les objets, mais ne se voit pas lui-même. Si l'on prétend, remarque Norris, que l'esprit ne se connaît pas en même temps que les autres choses, on n'avancé rien que de fort banal, et si l'on prétend, comme il semble plutôt, que l'esprit ne se connaît pas lui-même (*takes no notice of itself*), cela contredit l'ouvrage tout entier, qui, dans ce cas, n'est plus qu'une entreprise très mal conçue. Locke voulait seulement faire remarquer, comme le contexte le laisse clairement entendre, que les hommes ne sont pas accoutumés à considérer l'esprit lui-même comme un objet, parce qu'il y a de la difficulté à le placer, en quelque sorte, devant soi (*at a distance*). On pourrait peut-être reprocher plutôt à Locke de n'avoir pas assez insisté sur les difficultés de la *self-observation*.

Norris n'omet pas de reprocher à Locke de fonder la distinction des vertus et des vices sur l'opinion¹. En lui adressant le même reproche, Leibniz (*N. E.*) a du moins le soin de noter que la terminologie de Locke n'est pas conforme à l'usage, et c'est sous cette réserve qu'il critique le passage de l'*Essai*, ou plutôt qu'il y trouve une occasion d'exprimer son propre sentiment sur le principe de la vertu. Car, à une lecture attentive du texte de Locke, on aperçoit qu'il veut dire : en fait ou pratiquement, la distinction des vertus et des vices est fondée sur l'opinion : mais, en droit, faut-il sous-entendre, elle devrait dépendre de la vérité, d'autant que l'on peut donner aux règles morales la même certitude qu'aux propositions mathématiques.

Ailleurs Norris signale la contradiction aperçue déjà

¹ « Praise and dispraise may be a probable sign, or secondary measure, but it can never be the primary measure or law of virtue and vice... for they do not make but suppose the difference of virtue and vice, as already settled.... And how comes this praise or dispraise to be establish'd by such a secret and tacit consent, if these be no some other more certain measure of good and evil, according to which our praise or dispraise is to proceed? »

par Molyneux, et levée par lui-même, conformément à la pensée de Locke, entre la page 147, § 33, 1^{re} édition, où il est dit que l'idée de Dieu nous vient de l'expérience, et les passages (p. 341, § 2) où l'on dit que nous connaissons toutes choses par l'expérience, sauf Dieu, dont l'existence (p. 311, § 2) s'établit par une démonstration.

Nous n'avons rapporté ces remarques de Norris, que pour montrer combien il était difficile à un homme du plus grand talent, mais imbu de doctrines opposées à celles de Locke, de suivre l'auteur de l'*Essai*, avec cette patience inlassable et cette attention de tous les instants, sans lesquels on ne peut saisir le véritable sens de son livre. Là où Norris a parfois échoué, des critiques moins éclairés et moins modérés devaient tomber dans les plus lourdes fautes. Les reproches mal fondés, adressés à Locke par les philosophes, ou par ceux qui les suivaient comme des guides infaillibles, sont innombrables ; ils confirment avec éclat cette opinion de Locke lui-même : que les philosophes ne seraient pas ses meilleurs disciples, qu'il serait plus fidèlement suivi par des hommes intelligents, dépourvus de toute idée préconçue, comme Molyneux ou Collins.

C'est principalement sur l'origine assignée à nos idées, que portent les critiques de Norris. Il se plaint d'abord que Locke n'ait pas déterminé la nature de nos idées avant de chercher d'où elles viennent¹. C'est là une faute qui rejaillit sur tout l'ouvrage. Ce reproche tant répété est un de ceux qui montrent l'opposition de la méthode scolastique et de la méthode de Locke : le « défaut fondamental » de celle-ci est, d'après la plupart des critiques de l'*Essai*, d'étudier les apparences que l'expérience nous fait connaître, avant d'en avoir déterminé l'essence. De l'observation on tire, s'il y a

¹ Cela devait être : « His first and indeed main business », sans cette définition préalable : « All further discourse about them, is but to talk in the dark..... I cannot but remark as a fundamental defect in this work'.

lieu, quelques généralités, comme font les naturalistes; encore ces généralités ne sont-elles que des totalisations tout idéales de l'expérience, et l'on se garde de penser qu'elles correspondent à quelque entité différente des réalités individuelles, qui ont fourni l'occasion de les concevoir. La méthode des philosophes est de poser *a priori* des principes, des définitions, de feindre des hypothèses touchant ce qui ne peut être donné dans l'expérience, et d'y rattacher, par une déduction que l'on s'efforce de rendre analytique, les faits à expliquer. Reprocher à Locke de n'avoir pas défini, dès le début, la nature (c'est-à-dire l'essence réelle) de nos idées, c'est méconnaître le but qu'il s'est proposé, et la méthode qu'il a employée. Quant à la valeur de cette méthode, comparée au verbalisme des écoles, nul aujourd'hui ne la met en doute ; il serait superflu d'y insister ¹.

Le premier critique de l'*Essai* a opposé aux attaques de Locke contre les idées innées, les arguments que tout le monde a répétés depuis. Après avoir montré qu'il n'y a pas de principe qui reçoive l'assentiment de tous les hommes, Locke avoue qu'il y en a de *self-evident*. Peut-on dire que ces propositions, aussitôt admises que comprises, ne reçoivent pas l'assentiment de tous les hommes ? Et, si ces propositions ne sont pas elles-mêmes innées, le consentement universel dont elles sont l'objet, prouve qu'il y a des principes identiques dans l'esprit de tous les hommes. Mais il y a plus : les principes de pratique, dit Locke, sont aussi certains, quand on les énonce bien, que les propositions d'Euclide ; ils peuvent être prouvés à tous les hommes, devenir pour tous évidents, incontestables, c'est leur accorder le consentement universel ; et, comme toutes les règles que l'on en peut déduire, auront la même évidence, il faudra dire, si le critérium du consentement universel est bon, que toutes les règles de

¹ Cf. *Remarks upon some of Mr. Norris's Books*, § 2.

morale sont innées¹, c'est l'opinion de Leibniz qui sert ici à réfuter le principe de Locke, comme en étant une conséquence absurde². On objecte que les enfants et les idiots ne semblent aucunement doués de ces principes, mais qu'a-t-on à faire ici de gens qui ne sont capables d'admettre ni de rejeter aucune proposition³. Locke semble prendre pour critérium de l'innéité le consentement actuel de toute l'humanité, parce qu'il serait à peu près contradictoire (*near a contradiction*), qu'il y eût en nous des idées que nous n'y apercevions pas. Mais, « s'il y a cependant des impressions faites sur nous par les choses, dont nous n'avons pas conscience ou que nous ne *percevions* pas, alors (d'après l'auteur lui-même) la non-perception n'est pas un argument contre des impressions originaires », or l'auteur avoue, et d'après ses principes il doit le faire, qu'il y a en nous des impressions que nous ne percevons pas⁴.

Les enfants sont entourés d'objets qui font impression sur eux, qu'ils y fassent attention ou non (*E.*, II, I, 6; II, IX, 4), et si, avant d'être mis au jour, les enfants reçoivent quelques impressions, c'est « certainement » sans en avoir conscience.

La théorie de la mémoire implique aussi qu'il y a en nous des idées non aperçues : se souvenir, ce n'est pas re-

¹ « Why may not conclusions be innate as well as the principles? »

² A l'argument de Lk. que les hommes transgressent les lois de la morale avec confiance et sécurité. Norris répond très faiblement qu'une loi innée peut être violée, comme une loi écrite.

³ « What have we to do with ideots and children? do any or all of them dissent or think othervise? » Il suffit que : « All persons that think at all about such propositions, think after one and the same way. »

⁴ « If there may be impressions made on the mind wherof we are not conscious, or wich we do not perceive, then (by the author's measure) the not perception of them is no argument against such original impressions. The consequence is unexceptionable, not only as clear in itself but as being the very reverse of the author's own argument. And now that there may be such impressions, wherof we are not conscious, is what the author himself expressly does own and what by his principles he stands obliged to own. »

trouver des idées qui étaient perdues, mais porter à nouveau son attention sur des idées qui étaient actuellement dans l'esprit¹. Locke les appelle « idées dormantes », c'est-à-dire sans perception actuelle. On sait qu'il suffit, pour échapper à ces difficultés, de se rappeler de la définition donnée par Locke du mot idée. C'est ce qu'il y a dans notre entendement lorsque nous pensons, et l'on ne peut penser sans s'en apercevoir ; l'idée est une représentation : qu'est-ce qu'une représentation sans spectateur ? La vérité est la perception d'une relation : qu'est-ce qu'une perception sans un esprit qui perçoive ? Dans l'une des sections citées (II, IX, 4), Locke explique précisément que la modification organique nécessaire à la production de l'idée peut exister en nous sans que le fait de conscience apparaisse. Le dualisme classique distingue le fait mental de ses conditions organiques, et n'admet pas que celles-ci déterminent inévitablement, sans un concours actif de l'esprit, un état de conscience (Cf. FR. E., I, 184²). Dans la section 5 du même chapitre, Locke *conjecture* que le fœtus reçoit quelques idées ; c'est tout à fait gratuitement que Norris affirme qu'elles sont inconscientes.

Enfin, on ne saurait abuser non plus contre Locke de quelques expressions imprudentes, dont il se sert pour décrire la conservation des idées. Il ne pouvait l'expliquer clairement par la conservation des modifications organiques, que l'expérience ne fait pas connaître ; mais il semble admettre une hypothèse de ce genre.

Norris objecte encore que les vérités innées pourraient n'être pas les premières connues. La vérité, pour Locke, ne peut pas exister indépendamment de l'acte conscient par lequel nous la connaissons. La différence entre cette conception et celle des adversaires de l'*Essai*, se montre dans l'objection que Norris formule le premier : une vé-

¹ Le souvenir n'est pas « a Recovery of ideas what were lost, but a Re-advertancy, or Re-application of the mind to ideas that are actually there ».

rité pourrait être en nous sans que nous l'apercevions, car : « la vérité de l'objet n'est pas la pensée elle-même, mais ce sur quoi l'on pense ¹ » ; ainsi des vérités pourraient exister dans notre âme, sans que nous les pensions. Or, il y a peut-être, dans la constitution intime à nous inconnue de notre esprit, des causes qui retardent l'apparition des idées innées dans la conscience. Aussi bien les enfants doivent-ils commencer à un certain moment à concevoir ces idées, comme ils commencent à un certain moment, à penser aux autres choses. Cette objection de Norris suppose que, pour lui, la vérité objective existe indépendamment de l'esprit ; elle est dans les objets et, comme les objets eux-mêmes, en dehors de l'esprit. La vérité et la réalité objective sont à peu près confondues. On prend pour quelque chose de réel en dehors de la pensée, les vérités dont l'expérience fournit la matière ; on attribue la même valeur aux jugements métaphysiques d'existence, qui importent tant « aux grandes fins de la morale et de la religion », mais sans apercevoir quelle différence sépare ces jugements, des vérités scientifiques. Enfin, parce que les mathématiques et la morale portent le nom de science, et que l'on y conçoit des vérités très certaines, on est tenté d'attribuer une existence réelle aux concepts mathématiques, et de faire correspondre aux jugements moraux, un bien objectif qui détermine leur valeur. Cette confusion est la grande faute du dogmatisme, et c'est pour n'y avoir pas renoncé que Norris, aussi bien que Lee, Stillingfleet, Serjeant, etc., pour ne parler que des contemporains de Locke, n'ont pas entendu sa doctrine. Les vérités, innées ou non, ne sont rien quand nous ne les pensons pas ² ; une vérité inaperçue est une contradiction *in*

¹ « The truth of object is not the thought itself but that wick is thought upon. »

² Cf. *Remarks up Mr. Norris's Books*, 22 : « If no propositions should be made, there would be no truth nor falsehood. »

terminis, ou, comme dit Locke, avec plus de modération : « une façon très impropre de s'exprimer ».

Norris ne manque pas de critiquer cette définition de la vérité, qu'elle consiste : « à joindre ou séparer les mots, selon la convenance ou la disconvenance des idées qu'ils signifient ». C'est là, dit-il, la vérité subjective (*truth of the mind or of the thought*), mais non la vérité objective (*truth of the thing or of the object*), qui consiste : « non pas dans l'acte par lequel l'esprit joint ou sépare des signes ou des idées, mais dans les habitudes essentielles (relations) qui sont entre les idées elles-mêmes ». L'auteur, insiste Norris, semble l'admettre, quand il ajoute à la définition : « comme les choses signifiées conviennent ou disconviennent ». Il y a donc, entre les choses, des relations ou des manières d'être, qui leur sont essentielles (*essential habitudes*), antérieurement à l'opération de l'esprit¹. Norris demande si les vérités éternelles étaient vraies avant la création de l'homme, ou si elles le sont devenues quand il a commencé à les penser. Dans ce second cas, pourquoi sont-elles devenues vraies à un certain instant ? et dans le premier, qui est le bon (Norris renvoie à sa *Reason and Religion*, p. 76), leur vérité ne vient pas de l'homme; elle lui est antérieure.

Toutes ces difficultés se ramènent à la même : ce qui existe avant l'opération de l'esprit et qui n'en est que l'occasion, il ne faut pas, pense Locke, l'appeler du même nom que ce qui résulte de l'acte de l'entendement, car cet acte crée véritablement quelque chose de nouveau; la vérité, l'essence nominale, qui est une espèce de vérité, sont, en un certain sens, des constructions de l'esprit. Locke eût répondu sans doute à Norris, que c'était le fait d'être pensées par l'homme, qui rend vraies les vérités

¹ « Truth of thing or of the object wich consists not in the minds joyning or separating either signs or ideas but in the essential habitudes that are between the ideas themselves. »

éternelles, car elles n'existent pas avant. Mais les conditions de nos jugements leur préexistent et sont indépendantes de notre volonté : les éléments dont se composent nos idées de substance nous sont imposés par l'expérience ; de là nous concluons légitimement que les choses ont une essence réelle, et que la pensée a des lois déterminées ; mais nous ne pouvons pas conclure que ces essences réelles sont incorruptibles. Et, de plus, il nous importe peu qu'elles le soient ; seules les essences nominales, ces fictions de notre esprit, nous intéressent et ont pour nous une utilité. Encore faut-il, pour qu'elles soient utiles, qu'elles aient été constituées conformément à l'expérience, et qu'au lieu d'être érigées en principes, elles restent à jamais soumises à son contrôle. Il n'est pas indifférent de noter que Norris admet la distinction des deux sortes d'essences, réelles et nominales ; il se contente d'y ajouter une affirmation métaphysique, qui dépasse la portée de la méthode de l'*Essai* : l'immutabilité des essences et même de la connaissance. En général, il s'accorde avec Locke, tant qu'il n'est question que d'observations psychologiques, au lieu que dans les questions proprement métaphysiques, auxquelles il a des réponses toute prêtes à donner (de la nature des idées, des vérités éternelles), il oppose à Locke des réfutations qui ne portent pas, parce qu'il ne dépouille pas toute idée préconçue pour entrer dans la pensée de son adversaire.

En repoussant l'attaque de Locke contre les idées innées, Norris n'a pas l'intention de défendre pour elle-même cette théorie¹, mais de se mieux préparer

¹ « For my part I do as little believe there are any such things as innate principles strictly and properly so called, meaning by them certain original Characters written upon or interwoven [with the mind in the very first moment of its being and constitution, I say I do as little believe this as the author himself. Not for the reasons by him alleged, but because I do not allow any such things as mental impressions or characters written upon the mind, wick if it pretend to be any thing more than figure and metaphor I take to be mere jargon and unintelligible cant. »

à combattre la thèse de l'origine empirique de nos idées.

Si celles-ci venaient de l'expérience sensible, on ne s'expliquerait pas qu'il y eût dans l'esprit beaucoup plus d'idées qu'il n'y est entré de sensations, (Norris oublie que nous avons, d'après l'*Essai*, le pouvoir de composer des idées); de plus, elles ne peuvent être matérielles. Ce point est établi par des principes fort étrangers à la doctrine de l'*Essai*; Norris commence, en effet, par déterminer la nature des idées; dire que c'est tout ce que perçoit l'esprit en lui-même: « Mon dictionnaire m'en aurait dit autant ¹ ». Les idées, sans doute, sont des êtres réels, mais sont-elles des substances ou des modifications des substances? Elles doivent être des substances, sans quoi elles existeraient dans des choses qui auraient des modifications capables de les expliquer; ces modifications supposeraient encore une substance et ainsi de suite (*in infinitum*); ex. gr.: la figure serait dans une substance figurée; la figure de cette substance supposerait encore une substance figurée, etc.; il faut donc que l'idée se suffise à elle-même; or, ce qui est en soi est substance. Les idées sont-elles des substances matérielles ou spirituelles? Elles ne peuvent être des émanations des corps, (Norris renvoie à Malebranche, *Rech. de la Vér.*, liv. III, part. II, ch. II), d'autant que beaucoup de nos idées ne sont pas des représentations sensibles, ex. gr.: celle du chiliogone, (renvoi à Desc., *Médit.*, 6). On aurait pu faire observer à Norris que l'introspection nous fournit des idées immatérielles ²: mais il pensait que la réflexion de l'esprit sur lui-même ne peut lui faire découvrir que ce que l'expérience y a introduit, de sorte que nous ne sau-

¹ « So much my Lexicon would have told me. »

² La remarque lui a été faite et il y a répondu dans : « A brief consideration of the remarks made upon the foregoing reflections, by the gentlemen of the athenian society, in the suppl. of the 3 d. vol. » de la *Theory of the In deal andtelligible World* ».

rious saisir en nous-mêmes rien d'essentiellement différent de ce que l'on nomme représentation sensible (Cf. Lyon, *l'Idéalisme en Angleterre*, p. 205). Il faut donc chercher en dehors de nous et en dehors du monde de l'expérience, la source de nos idées. Il ne reste plus que Dieu¹ ; cette hypothèse, qui semble d'une hardiesse téméraire, peut être justifiée d'abord d'une façon pour ainsi dire négative, en montrant qu'elle est la seule possible ; en Dieu seul on peut placer l'origine d'idées substantielles et immatérielles. On peut aussi la justifier par des raisons logiques et par ses heureuses conséquences : la connaissance est une communication de Dieu lui-même à sa créature ; Dieu ne peut pas produire une idée de lui différente de lui-même, car cette idée serait une créature et comment, être fini, représenterait-elle l'infini ? Dieu seul le peut ; l'idée de Dieu est, comme l'enseigne la théologie, son propre fils, égal et consubstantiel à son père ; c'est le divin Logos, ou le monde idéal, c'est lui qui est à la fois l'idée de Dieu et de toute la création ; il est et il représente toutes choses. Cette théologie, ou cette métaphysique, incline peut-être vers le panthéisme, un peu plus que celle du P. Malebranche ; mais elle reste, en somme, fidèle à l'inspiration de la *Recherche de la Vérité*.

En tout cas, elle permet à Norris de définir l'idée : c'est l'essence omniforme de Dieu, partiellement repré-

¹ « What else need and what else can be the immediate object of our understanding but the divine ideas, the omniform essence of God ». Qu'il nous soit permis de citer quelques textes de ces réflexions, où l'on aperçoit assez nettement la doctrine que critiquera Lk. « You know Sr. I account for the mode of Hum. Und. after a very different way, namely by the presentialness of divine Logos or Ideal World to our soul, wherein we see and perceive all things ». Norris renvoie le lecteur à *Reason and Religion* : « de l'hypothèse ». « God himself cannot make an idea of himself : for such idea must be a creature and can a creature represent God ? Nothing certainly but God himself can do that. He must be his own idea... There is but one possible idea of God and that is his son, the divine Logos or Ideal World... 'Tis he that is the idea of God and of the whole creation that both is and represent all things. »

sentée à notre esprit. Norris croit aussi pouvoir dire comment l'essence divine s'unit à notre esprit ¹. Mais il s'en abstient et renvoie le lecteur à *Reason and Religion* ² (p. 181), où l'on ne trouve aucune explication intelligible. Locke le lui reprochera. La théorie de la vision en Dieu est aussi incompatible que celle de Locke avec l'hypothèse de l'innéité. Norris la rejette donc, mais il est enclin, dit-il, à admettre quelque chose d'assez analogue, « en supposant que Dieu peut montrer et montre, en effet, certaines vérités du monde idéal plus tôt, plus clairement, plus constamment que d'autres à la vue de l'âme, afin que, par ces vérités, elle soit dirigée vers le bien de la vue conforme à la raison, comme les animaux sont dirigés par les instincts et les inclinations des sens vers le bien sensible ». « C'est, je pense, tout ce qu'il y a de strictement possible ou de vrai dans cette vénérable doctrine à tête grise, des notions communes ou des principes innés ³. » C'est peut-être exagérer la valeur de l'opuscule de Norris que de l'appeler « l'une des plus profondes et, en maint endroit, des plus décisives » critiques qui aient été faites de l'*Essai*. Ce qui est certain, c'est que les adversaires de l'*Essai* se sont trop souvent contentés de répéter les objections de Norris, sans leur donner une force nouvelle. C'est pourquoi, en en parlant avec quelque détail, nous avons gagné de pouvoir être plus bref sur les autres.

Les remarques de Norris ont des mérites qui manquent à bien d'autres, (par exemple à celles des Edwardes ou des

¹ « There I can tell what an idea is viz. the omniform essence of God partially represented or exhibited, and how it comes to be united to my mind. »

² Plus tard il a ajouté un renvoi à la *Theory of the ideal world*.

³ « Only I may and am also inclined to admit something of near analogy with it (in. princ.), supposing that God may and does exhibit some particular truth of the ideal world more clearly more early and more constantly to the view of the soul than others, that by these she may be better directed to the good of the reasonable life, as animals by sensitive instincts and inclinations are to the good of sense. This is all that I conceive to be strictly either possible or true in that grey headed, venerable doctrine of innate or common principles. »

Stillington). Le platonisme avait affranchi Norris, dans une certaine mesure, du joug de l'Ecole; le disciple de Cudworth et de More était un moderne qui révérait, parmi les anciens, Platon et saint Augustin plus qu'Aristote. Son indépendance relative à l'égard de l'enseignement traditionnel, lui fit traiter les nouveautés de Locke non pas, certes, avec indulgence, mais avec moins de pédantisme et d'étroitesse d'esprit que les Edwardes et les Stillington. Il reconnaît les mérites de l'*Essai*; il aperçoit chez son auteur un génie au-dessus de l'ordinaire et destiné à l'« admiration de la postérité ». Un trait le frappe particulièrement dans cette physionomie d'écrivain, qu'il renonce à dépeindre, c'est « l'ingénuité », la « candeur » et « un esprit vraiment philosophique ¹ ». c'est-à-dire ami de la vérité plus que de ses propres conceptions. En faisant la part de l'exagération polie, en admettant, ce qui est probable, que Norris eût entendu parler de Locke ² et de son amitié avec la famille Masham, cir-

¹ « I think to be a very extraordinary performance and worthy of the most publick honour and respect. And tho' I do not approve of any particular thing in this book yet I must say, that the author is just such a kind of writer as I like, one that has thought much and well and who freely writes what he thinks... »

Norris rend justice à l'ordre de l'*Essai* et à la cohésion générale de la doctrine; il y a beaucoup d'écrivains : « who tho' they happen sometimes to say things that are in themselves not only true but considerable yet they never write in any train or order of thinking, wick is one of the greatest beauties of composition; but this gentleman is a writer of a very different genius and complexion of soul, and whose character I can't easily give an account, but must leave it either to the description of a finer pen or to the silent admiration of the posterity. Only one feature of his disposition I am concerned to point out, wick is that he seems to be a spirit so truly philosophical, that I have great and fair inducement to believe that he will not be offended with that freedom I have used in these reflections. »

² Lk. ne pouvait être déjà connu comme auteur de la *Lettre sur la Tolérance*, traduite par Popple en 1689 (Imprimatur du 3 octobre). Cette lettre avait d'ailleurs été critiquée par Thomas Long dès son apparition; elle venait de l'être une seconde fois par Jonas PROAST, dans un opuscule intitulé : *Argument of a letter concerning toleration briefly considered and answered*, Oxford, 1690, 28 pp. (Licence du 9 avril). L'indiscrétion de Lim-

constance qui pouvait l'obliger à une certaine courtoisie. on ne saurait expliquer par là qu'il ait discerné, au premier coup d'œil, dans l'*Essai* un chef d'œuvre durable, et dans le génie de l'auteur, les qualités les plus caractéristiques.

§ 77. — REMARQUE SUR QUELQUES LIVRES DE NORRIS.

Les remarques sont datées d'Oates, 1693. Ce ne sont que des pensées hâtives (*hasty thoughts*), notées sans aucun développement, pendant la lecture de *Reason and Religion* et des critiques de l'*Essai*. Locke y emploie la méthode qui résulte de sa propre doctrine, et qu'il exposera bientôt d'une façon suivie dans la *Conduite de l'Intelligence*. Elle consiste, en somme, à exiger de toute théorie, même métaphysique, qu'elle soit intelligible.

La doctrine de Norris ne l'est pas, parce que les problèmes auxquels on prétend donner des solutions, dépassent la portée de notre entendement, et l'on explique *obscurum per obscurius* : nous ne connaissons pas l'essence réelle des choses ; pense-t-on nous la rendre plus connaissable en la transportant du monde extérieur dans l'entendement divin ? « Les essences des choses ou idées existent en Dieu », dit Norris (*Remarque*, 10-11). Si cela signifie que Dieu conçoit toutes les choses, et qu'il a le pouvoir de les produire, ce n'est rien que de banal ; mais si l'on entend, comme il semble, qu'il existe en Dieu un nombre infini de réalités distinctes, comment accorderait-on cette variété avec la simplicité essentielle de l'être absolu ? En nous faisant voir tout en Dieu, l'on cherche à éviter l'insoluble problème de l'action des choses sur l'esprit ; mais conçoit-on mieux l'action d'un esprit, fût-il

borch est un peu antérieure au 15-25 avril. Le *Traité du Gouvernement*, paru au début de l'année 1690, était sans nom d'auteur ; enfin la retraite de Lk. à Oates n'eut lieu qu'au commencement de l'année 1691. Il est cependant vraisemblable que Norris avait entendu parler de Lk. à Oxford.

divin, sur un autre (§ 5) ? A un mystère on substitue un miracle, ce qui n'est pas plus intelligible (§ 2). Rien de plus étrange, d'ailleurs, que cette hypothèse de la vision en Dieu et l'occasionnalisme qu'il y faut joindre. Il est difficile de croire que l'expérience soit une illusion et que nous connaissions mieux l'entendement divin que le nôtre (§ 30). Mais il faut se placer sur le terrain de son adversaire ; il suit de son hypothèse, qu'un homme atteint de la goutte sereine pourra tout aussi bien qu'un autre voir les objets qui l'environnent, car l'on ne dira pas que Dieu, à l'occasion de leur présence, ne puisse les lui faire voir (§ 12). En revanche, pourquoi ne voyons-nous pas toujours les objets à portée de nos sens ? pourquoi en voyons-nous parfois qui n'y sont pas (§ 3, 14-15) ? Si « Dieu ne fait rien en vain », comme on le pose en principe, et qu'il puisse nous donner, indépendamment de l'état de nos organes, les idées qu'il juge à propos, pourquoi a-t-il organisé ceux-ci avec tant de perfection pour la perception des choses extérieures (§ 3) ? L'hypothèse a d'autres conséquences : Dieu est l'auteur de toutes nos pensées, comme de tous les mouvements produits dans les corps et, par conséquent, de notre mauvaise foi, de nos murmures, même de nos blasphèmes (§ 5). L'homme ne peut se mouvoir lui-même ; il est toujours mu par Dieu, car la volonté humaine n'agit qu'à l'occasion des perceptions que Dieu nous donne, et l'exécution est l'œuvre de Dieu, auteur de tout mouvement ; cela conduit à la religion de Hobbes ou de Spinoza (§ 16). Norris prétend encore que, tout être étant individuel, la perception de l'universel n'est possible pour nous, que dans l'entendement du Créateur lui-même. Cet argument tombe, si l'on remarque en quoi consiste l'universalité ; c'est un caractère de nos idées, non des êtres réels (§§ 4, 12). Il convient, dit-on encore, puisque nous sommes créés par Dieu, qu'il soit l'objet immédiat de notre pensée, et qu'à travers ses créatures, ce soit toujours lui-même que nous

apercevions. En d'autres termes, les choses ne sont intelligibles pour nous, que dans la mesure où elles expriment les lois éternelles de la pensée divine ; mais Locke, prenant dans un sens tout concret la doctrine de Norris, en appelle à la conscience de tous les hommes ; Dieu est-il toujours l'objet immédiat de notre connaissance ? et comment le serait-il, quand nous pensons à quelqu'une de ses créatures ? Mais, cela accordé, nous ne serions, d'après Norris lui-même, que bien peu faits pour notre Créateur (*not half made for him*), puisque nous ne voyons en lui que le nombre, les essences, l'étendue, ce qui n'est pas la moitié de nos idées (§§ 7, 8, 9).

Nous négligerons les autres reproches que Locke adresse à la doctrine de Norris, car on aperçoit déjà, dans quel esprit et suivant quelle méthode il la critique ; il ne se laisse pas séduire par la belle invention métaphysique de la vision en Dieu ; la majesté de cette hypothèse ne lui en impose pas ; les vertiges qu'elle donne à l'imagination ou au cœur, ne sont pas de vrais mérites pour une doctrine qui doit d'abord satisfaire l'intelligence. Pour l'éprouver, Locke la confronte avec l'expérience, qui la dément ; il examine les principes invoqués, et il ne les trouve pas fondés sur une perception évidente de l'agrément des idées que l'on fait intervenir. Une construction philosophique qui ne satisfait pas l'entendement (au sens large où Locke emploie ce mot), n'a point de valeur, quelles que soient les qualités par où elle puisse flatter l'esprit ; ou plutôt, par le prestige de ces qualités mêmes, elle constitue un obstacle au développement de la connaissance. On ne peut impunément se payer de fictions, là où la connaissance est possible ; et, là où elle est impossible, la sagesse est d'avouer son ignorance, au lieu de chercher à la dissimuler sous une éclatante poésie métaphysique.

CHAPITRE II

Additions à la première Edition de l'« Essai ».

§ 78. — LA DEUXIÈME ÉDITION DE L'« ESSAI ».

Locke eut, dès la première heure, de chauds partisans qui se chargèrent de répondre pour lui aux réflexions de Norris. L'avenir lui réservait assez d'occasions de répondre à ces mêmes objections présentées par d'autres adversaires. D'ailleurs, n'avait-il pas à défendre les ouvrages que Fraser appelle si bien les « pionniers de l'*Essai* »? (*E.*, I, p. 38). La première édition de cet ouvrage ayant été épuisée en un an environ, Locke songea à le revoir soigneusement, avant de l'offrir de nouveau au public, et il écrivit à Molyneux (20 septembre 1692) : « Je désire vos avis et votre aide pour une seconde édition de mon *Essai*, la première étant maintenant dispersée. » Suppressions, additions, corrections, le concours de Molyneux devra s'étendre à tout.

On ne peut douter de la sincérité avec laquelle Locke pensait se soumettre aux conseils de son nouvel ami. Cependant, à part quelques améliorations matérielles (corrections de fautes de détail, additions des sommaires marginaux, du problème de la perception d'un cube et d'une sphère par un aveugle-né récemment opéré (*a jocular problem*)), il ne semble pas que les conseils de Molyneux aient eu sur Locke une grande influence, non plus que les remarques de King, évêque de Derry (27 août 1692) ou de quelques autres, qui lui furent envoyées par le même

ami¹. Sans doute, Locke a toujours pris plaisir, lorsque l'occasion s'en est présentée, à soumettre ses idées à l'épreuve de la conversation, où il excellait, et sa correspondance avec Molyneux a tous les caractères d'une conversation où règnent souverainement la liberté et la courtoisie. Cependant la crainte des malentendus semble avoir toujours empêché l'auteur de l'*Essai* de provoquer des discussions doctrinales par écrit, surtout avec ceux de ses amis qui pouvaient se croire philosophes, comme Limborch, le Clerc et Thoynard. Il est juste, cependant, de dire que, des deux additions les plus importantes faites à la seconde édition (13 sect. au ch. XXI et le ch. XXVII du liv. II), la seconde a été provoquée par Molyneux². Mais il ne semble pas que ce soient ses objections qui aient amené Locke à modifier sa théorie de la liberté.

§ 79. — LE CHAPITRE DE L'IDÉE DE POUVOIR.

Comme Molyneux lui avait fait remarquer (22 décembre 1693) qu'il semblait y faire dépendre le péché de l'entendement et non de la « malice de la volonté », Locke avoue (20 janvier 1693) qu'il est lui-même mécontent de ce chapitre, qu'il ne l'a publié que sur les conseils de quelques amis (de Hollande) ; que Limborch³ (*a very ingenious but professed arminian*) se déclara incapable de pousser lui-même plus loin la recherche, et que sa con-

¹ « I return you my humble thanks for the papers you did me the favour to send in your last. But am apt to think you agree with me that there is very little in those papers wherein either my sense is not mistaken, as very little wherein the argument is directly against me. »

² Lk. à Molyneux. 28 mars 1693 ; 23 août, 8 mai 1695. C'est en effet dans le chapitre « of identity » que Lk. reprend la question de *principio individuationis* que Molyneux souhaitait lui voir traiter.

³ Cependant, dans une lettre du 22 février 1700, Lk. dit à Limb. que ce sont des amis qui l'ont empêché de retrancher dès la première édition ce chapitre ; on sait que Limb. critique la doctrine de Lk. sur la liberté.

clusion est en somme, après un long examen de la difficulté, que : « S'il est possible à Dieu de faire un agent libre, l'homme est libre, bien que l'on n'en voie pas le moyen. » La remarque de Molyneux dut encourager Locke à réfléchir sur ce sujet (Cf. *Lk. à Moly.*, 15 juillet 1693); six mois plus tard, il envoyait à son ami les sommaires des treize sections ajoutées au chapitre XXI, en lui annonçant qu'il avait pris une nouvelle idée de ces choses ¹. Il ne faut pas cependant exagérer le changement d'opinion de Locke; il maintient ses deux définitions de la liberté et de la volonté, et continue à séparer l'une de l'autre; la volonté est le pouvoir de choisir entre deux alternatives; la liberté est le pouvoir d'agir conformément aux décisions de la volonté ou de ne pas agir. Locke reconnaît dès la première édition (Cf. § 69) que nous avons le pouvoir de balancer les raisons de nos jugements, c'est-à-dire de résister à nos désirs. Il lui accorde une très grande importance : « En lui réside la liberté de l'homme ². »

C'est fort improprement qu'on l'appelle volonté libre (*free-will*), car la liberté ne peut appartenir qu'à un agent, à un être indépendant et substantiel. Il faut dire que l'homme est un agent libre, c'est-à-dire capable dans certains cas d'exécuter ou non ce qu'il a voulu. Cette définition revient à la précédente (suspendre l'exécution de nos désirs), car c'est le désir qui détermine la volonté ³. Ici

¹ « I go into a new view of things wich... will give a clearer account of humane freedom, than thitherto I have done. » (15 juill. 1693).

² « In this lie the liberty a man has. » (II, XXI, 48).

³ Dans un résumé de sa doctrine où Lk. s'est assurément efforcé d'être précis (*Lk. à Moly.*, 23 août 1693), il écrit : « L'homme ne saurait être libre, si sa volonté était déterminée par autre chose que ses propres désirs, ou guidée par autre chose que son propre jugement ». Le jugement (acte de la raison) éclaire l'esprit; le désir est la source (*spring*) de son activité. Comment cela s'accorde-t-il avec l'affirmation souvent répétée par Lk., que le jugement sur le bien détermine l'homme inévitablement? Il est vrai que le bien fait l'objet du désir comme du jugement et que le désir porte naturellement les hommes vers le plus grand bien; mais, puisque l'avis de

se montre un léger changement dans les idées de Locke : il renonce à cette idée que c'est le plus grand bien qui détermine notre volonté, l'objection *video meliora*, etc... porte contre cette façon de s'exprimer, car Locke prétend bien qu'au moment où nous y renonçons, nous connaissons le plus grand bien, et l'expérience lui donne raison. Il vaut donc mieux dire que c'est l'inquiétude qui nous détermine à agir. Avant de rechercher le bien, ne faut-il pas fuir la douleur ? car le bien est loin de nous, la douleur est présente, il faut d'abord l'éloigner (§ 36. Cf. 31, 33, 37, 67).

Cette façon de parler revient à peu près à ce que disait Locke dans la première édition : la cessation d'une inquiétude est le plus grand bien ; car un bien paraît d'autant plus grand qu'il est plus proche ; à un ivrogne invétéré (§ 35), le meilleur paraît être, quand sa passion l'aiguillonne, non la santé, mais le plaisir de boire. Si la seconde rédaction de Locke est préférable à la première, c'est peut-être en ce qu'elle indique plus clairement que l'estimation du plus grand bien est affaire de raison, au lieu que l'*uneasiness*, ou le désir, se porte aveuglément vers son objet. Le désir ne donne pas la mesure vraie du bien ; il n'en est qu'un signe tout subjectif, variable avec les individus (§ 43), et souvent le plus grand bien n'est pas désiré (§ 46).

Il y a donc lieu de distinguer la force du désir et des passions de celle de la volonté, qui n'agit pas avant que l'entendement l'ait éclairée. Une action dont les raisons n'ont pas été soumises au jugement n'est pas volontaire ; enfin, comme la liberté consiste à exécuter ce qui a été voulu, il arrive que les passions s'opposent à la liberté

Lk. n'est pas que la vue du plus grand bien nous détermine, que c'est la plus grande « *uneasiness* », il faudra dire, sans doute, que le plus grand bien, si l'on peut donner à ce mot un sens négatif, est toujours d'après notre jugement, la perte de la présente « *uneasiness* », et que notre désir s'y porte selon notre jugement.

(§ 54). Si l'on confondait la volonté avec le désir, on supprimerait la liberté ¹. Or, on ne peut les confondre, dès qu'on les examine attentivement; le désir a pour objet le bien, et cesse par la possession de son objet; la volonté a pour fin l'action et se termine à elle (§ 30). L'expérience nous montre que souvent le désir est opposé à la volonté: un podagre, vivement tourmenté par son mal, désire faire cesser l'attaque qu'il subit; mais, par crainte qu'elle ne se reproduise dans quelques autres parties du corps plus délicates, il ne veut pas prendre les remèdes qui le soulageraient (§ 30). Locke semble tenir beaucoup à cette preuve toute positive.

La liberté comme pouvoir d'exécuter ou non ce que l'on a voulu ne peut pas être le principe de la responsabilité. Celle-ci d'ailleurs intéresse la raison aussi bien que la liberté; elle a donc pour fondement le pouvoir que nous possédons de suspendre notre jugement, c'est-à-dire de prolonger pour la rendre plus juste l'évaluation de nos motifs d'agir. Si les biens nous étaient présents, nous ne pourrions guère nous tromper sur leur valeur, ni hésiter à choisir les plus grands (§ 60); mais le bien désiré est toujours un bien absent. L'ignorance (§ 69) nous empêche de calculer exactement les conséquences de nos actions; nous fondons nos appréciations sur de « fausses mesures » de l'utilité des choses pour notre bonheur. Le bonheur n'est que la somme maxima des plaisirs ² auxquels nous pouvons prétendre (§ 43); la sagesse est donc de faire de son entendement le meilleur usage, ou simplement de s'en servir en toutes circonstances le plus possible. Se conduire mal, c'est négliger son bonheur.

¹ Le désir est passif; or, la moralité suppose que nos déterminations sont l'effet d'un pouvoir actif. Cf. FR.: *E. I.*, 364³. Lk. tient beaucoup à ce que l'on distingue le désir de la volonté. Cf. *Lk. à Limb.*, 21 mai 1701.

² Lk. donne au mot le plaisir la signification la plus compréhensive, il entend non seulement les jouissances sensibles, qui pour lui sont les moindres, mais aussi celles de l'esprit.

Molyneux avait raison de remarquer que le péché est une erreur d'après cette doctrine. Mais si l'homme ne peut connaître, que d'une façon très imparfaite, par jugement, ce qu'il lui importe le plus de connaître, n'y a-t-il pas lieu de le plaindre ? En tout cas, il n'y a pas lieu de le châtier de ses fautes (Moly., 22 décembre 1692). La théologie de Locke lui permet d'échapper au pessimisme et de justifier les conséquences de nos actes quelles qu'elles soient. Le vrai bonheur auquel l'homme est destiné est celui du ciel, il n'est pas nécessaire pour y parvenir d'être un profond théologien ; « il n'est pas moins ouvert, comme disait Descartes, aux plus ignorants qu'aux plus doctes » ; ce que tous ces hommes peuvent savoir des fondements de la religion, et ce que l'on peut exiger de tous les citoyens, se réduit à deux ou trois points : on peut être sauvé dans toutes les églises ; la bonne foi seule est nécessaire pour le salut ; si donc les hommes manquent, par une ignorance volontaire ou inévitable, de quelques-uns des biens de ce monde, ils ne peuvent manquer que volontairement d'atteindre dans l'éternité leur véritable fin. Quant au droit de châtier, il appartient exclusivement à Dieu, qui sonde les reins et les cœurs. Et il l'exerce de deux façons : dans cette vie et dans l'autre. C'est avec justice qu'il l'exerce, car nos erreurs de conduite sont volontaires ; nous en sommes vraiment les auteurs, et si l'on ne peut exiger que notre évaluation des biens soit toujours juste objectivement, on peut exiger, Dieu exige en effet de nous, tout l'effort dont nous sommes capables, pour nous rapprocher du bien véritable. Cet effort dépend de notre volonté, puisqu'elle a la direction de nos opérations mentales dans certains cas déterminés, et de notre liberté qui, en suspendant le jugement (c'est-à-dire sa conclusion), permet à notre effort de se développer. Si donc il est vrai de dire que non seulement l'évidence, mais la plus grande probabilité détermine invinciblement notre assentiment, il reste vrai cependant, que nos jugements dépendent de

nous, puisque c'est par le pouvoir original que nous en avons, que nous avons poussé la probabilité jusqu'à tel point et que nous nous sommes abstenus de la pousser plus loin. La liberté, la volonté, la raison, qui impliquent un élément de nécessité, ont donc chacune leur rôle dans l'action morale et, bien qu'elles dépendent du jugement, nos fautes engagent notre responsabilité.

La sanction n'est pas seulement une conséquence de la moralité, elle en est le principe : sans doute la sincérité de notre effort vers le bien est tout ce que Dieu nous demande ; mais encore faut-il qu'à cet effort il assigne un but, et ce but est précisément l'objet de nos désirs. N'eût-il pas été contraire à la bonté et à la sagesse de Dieu de nous donner des aspirations mauvaises ? Les désirs mauvais que nous sentons en nous proviennent de nos faux jugements (§ 59) ; ce sont déjà des fautes. Mais du bonheur auquel il nous destine, Dieu ne nous a donné qu'une vue imparfaite, sans doute afin que nos efforts pour en prendre une connaissance plus exacte ou, en d'autres termes, pour nous conformer à la volonté du Créateur, nous rendent dignes d'être à jamais unis à lui. En tout cas, nous ne saurions nous plaindre qu'en nous plaçant dans une condition de médiocrité, il nous ait imposé la loi d'être heureux ; car cette aptitude au bonheur, si elle témoigne de notre imperfection, témoigne plus clairement encore de notre perfection ; elle est la condition du développement de notre liberté (§ 52). C'est par là que nous sommes des images de Dieu, que nous avons lieu de supposer, ainsi que tous les esprits célestes, parfaitement heureux (§ 54).

Quelque interprétation que l'on en donne, ce chapitre de Locke reste confus ; il serait vain de vouloir en dissiper complètement les obscurités, puisque Locke a plusieurs fois avoué qu'il y en a et qu'il s'est constamment efforcé de les faire disparaître (Cf. FR.: *E.*, I, 379-380). Lorsque

Limborech lut la traduction française de l'*Essai* ¹, il avoua tout de suite ne pas bien entendre le chapitre de la Puissance, et se promit de le relire ². Locke lui écrivit, comme il l'avait fait à Molyneux, que, peu satisfait de ce chapitre, il avait résolu de le retrancher, de peur de choquer certains esprits « accoutumés à d'autres façons de raisonner ³ ». Peut-être mettait-il Limborech lui-même parmi ceux-ci. Au lieu que Molyneux s'était vite déclaré satisfait ⁴, le subtile théologien y trouva l'occasion d'une courtoise, mais interminable discussion par correspondance avec son ami. Comme elle n'amène aucun changement dans la doctrine de Locke, nous croyons pouvoir en mentionner ici brièvement les seuls points principaux, et d'autre part, nous ne pensons pas pouvoir la passer sous silence, car elle montre bien ce qu'il y a d'obscur et de choquant dans le fameux chapitre de l'*Essai*.

Donc, après avoir relu très attentivement ce chapitre (*Relegi magna cum attentione, Limb. à Lk. 30 mars 1701*), Limborech se croit d'accord avec son ami sur les points suivants, qui sont les principaux : l'intelligence et la volonté ne sont point deux facultés distinctes, vouloir et comprendre sont deux actes du même agent : la liberté peut être définie le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, à condition qu'on l'entende de nos opérations mentales, aussi bien que des actions extérieures : l'agréable, ce qui attire l'homme (*bonum jucundum, id quod hominem alliecit*), nous détermine à agir; et, c'est parce que la cessation d'une inquiétude (*uneasiness*) nous paraît être à un ins-

¹ Il la reçut quelques semaines avant le 20 juillet 1700. Vid. sa lettre de cette date dans les *F. L.*

² Vid. *Limb. à Lk.*, 30 oct. 1700.

³ *Limb. à Lk.*, 22 fév. 1700-1701. « Totum illud argumentum in 1^a editione penitus omittendum censui... ne lectores aliis assueti ratiocinationibus non probe perspecto ubique animi mei sensu offenderentur et ea quæ in isto parergo commutatus sum vel tanquam novatoris vel tanquam inconsulti errantis sphalmata negligerent si non plane condemnarent. »

⁴ *Moly. à Lk.*, 16 sept. 1693. Cf. *Moly. à Lk.*, 28 juill. 1694.

tant donné ce que nous pouvons rechercher de plus agréable, que nous la désirons. La liberté consiste, pour l'homme, à pouvoir s'opposer à la réalisation de ses désirs¹. L'indifférence (celle de l'âne de Buridan²), que Locke critique, n'est pas celle dont parlent souvent (*sæpe*) les Remontrants; celle-ci consiste en ce que l'entendement est de soi indifférent à l'égard des alternatives dont il juge; c'est le décret de la volonté qui fait cesser cette indifférence et détermine notre puissance (*potentia*, c'est-à-dire ici liberté) à agir ou à ne pas agir. Limborch pense que cela n'est pas contraire à la doctrine de l'*Essai* et qu'il a bien entendu le chapitre consacré à cette matière *intricata et diversis philosophorum ac theologorum sententiis semper agitata*. Enfin, il conseille à son ami la lecture du traité d'Episcopus, *De libero Arbitrio*.

Cette lettre ne faisait pas prévoir une longue discussion; mais Locke attaqua de nouveau, en y répondant, (21 mai 1701), la liberté d'indifférence. Même entendue au sens des Remontrants, cette indifférence n'a aucun rapport avec la question de la liberté; disputer si l'homme avant le dernier décret (*judicium*) de l'entendement, a la faculté de se déterminer dans un sens ou dans l'autre, c'est disputer d'une chose impossible, de rien, puisque l'homme ne peut aucunement se déterminer avant ce jugement. Cette vive réplique ranima le débat. Le 19 juillet 1701, Limborch, après un nouvel examen des idées de Locke, ne se trouve plus d'accord avec lui³. Locke insistait pour que l'on ne dise point : la volonté se porte vers le bien, craignant qu'on ne la confondît ainsi avec le désir. Tout en accordant que le bien est l'objet du désir

¹ Cette définition s'accorde avec la précédente : la liberté est le pouvoir non seulement de faire, mais aussi de ne pas faire ce dont nous avons l'idée.

² C'est aussi celle condamnée par les cartésiens, dit Limborch (*Limb.* à *Lk.*, 19 juil. 1701).

³ « Relegi et serio expendi quæ de libertate scribis, sed non reprehendi illum inter nos consensum, quem lecto illo de potentia capite credidi ».

et l'action la fin de la volonté, il faut cependant remarquer que nous voulons à la fois la fin et les moyens ; il y a des desirs complets et des desirs incomplets, comme il y a des volitions complètes et d'autres incomplètes, appelées dans l'Ecole vellétés. On désigne par là, non ce qui détermine la volonté de l'homme, mais ce qui la déterminerait, si de meilleures raisons ne l'inclinaient d'un autre côté. La prudence consiste à choisir entre plusieurs fins ou plusieurs vellétés. La liberté consiste uniquement dans le pouvoir que nous avons de vouloir une fin ou une autre. La volonté est souveraine de nos actions, et si sa détermination n'est pas libre, il ne peut y avoir non plus dans nos actions aucune liberté¹. Il faut donc que la liberté préexiste au « dernier jugement » de la raison. Ce dernier jugement de la raison n'est pas nécessairement le plus probable que l'on puisse former : (*non confundo cum maturo et recto judicio*) (*Limb. à Lk.*, 11 oct. 1701). Toutefois il ne faut pas confondre ce dernier acte, purement intellectuel, avec la détermination volontaire : « Je pense que la volonté peut agir contre la raison, qu'avant même l'examen attentif de ce qu'il conviendrait de faire, elle peut se porter d'un élan aveugle, non à ce qui est conforme à la raison, mais à ce que commande la concupiscence » (*Ibid.*).

Limborch a résumé ces mêmes idées en dix thèses, dans sa longue lettre du 11 octobre 1701, et en trois dans celle du 27 octobre 1702. Il substitue seulement à quelques expressions critiquées par Locke des formules nouvelles : il distingue notamment la liberté d'exécution de la liberté « des actions internes ». Il est vrai qu'un homme qui,

¹ 11 oct. 1701 : « Actiones enim omnes determinantur a voluntate, nisi homo aut cohibeatur quo minus facere possit quod vult, aut cogatur facere quod non vult; cohibitio enim et coactio ut recte observas repugnant libertati et quando nostri juris sumus semper facimus quod volumus. » Limborch ajoute cette déclaration très claire : « Si autem voluntas determinatur ab intellectu et intellectus actio sit necessaria omnia erunt necessaria ».

étant en prison, s'abstient volontairement de vin, alors qu'il ne pourrait en boire, ne s'abstient pas librement : *Vero alia est ratio actionum interiorum quæ sola mente perficiuntur. Ad illarum libertatem nihil requiritur nisi determinatio voluntatis* (Cf. Thèse 10, Lettre du 11 octobre 1701). La liberté peut donc être définie, si l'on veut éviter le mot d'indifférence : *Dominium quod homo habet in actionem suam*, l'action pouvant être purement mentale. Le jugement comme acte intellectuel, est nécessaire (thèse 8) ; mais le jugement par lequel un homme déclare ce qu'il veut faire, est la volition elle-même, ou du moins un acte mixte de la raison et de la volonté (thèse 7), qui ne sont pas deux principes distincts l'un de l'autre et de l'âme elle-même, mais des effets immédiats de son activité. Les rapports de la raison et de la liberté se réduisent donc à ceci : porter son attention sur tel ou tel objet, l'y fixer ou l'en détourner est un acte volontaire et libre ; mais la vérité ou la simple probabilité s'imposent à nous. Le rapport de la volonté et de la liberté consistent, en somme, en ce que l'homme est parfois libre de vouloir ou de ne pas vouloir ; mais il y a des cas où il ne l'est pas, parce qu'il est contraint d'agir par quelque nécessité étrangère (27 oct. 1702, thèse 2).

Limborch pensait être d'accord avec Locke, au moins sur les thèses essentielles, bien qu'il subsistât quelques différences entre leurs expressions. De fait, Locke critiquait vivement les formules auxquelles Limborch devait tenir le plus, car elles étaient employées par les Remontrants. Par exemple, l'*Indifferentia*, que Limborch avait définie : *Vis animi quo positis omnibus ad agendum requisitis potest agere vel non agere*. Le jugement (acte de l'intelligence) ou la pensée, est-il une condition requise pour l'action ? On ne saurait le nier, car ce serait faire de l'homme un agent aveugle, incapable de liberté, à moins qu'on ne veuille accorder la liberté aux pierres. Mais une fois le jugement posé, l'homme n'est plus en passe de

vouloir ou de ne pas vouloir ; car il faut, de nécessité, qu'il suive ou qu'il ne suive pas l'indication de la raison. Il est donc libre d'agir ou de ne pas agir, mais il n'est pas libre de prendre un parti, c'est-à-dire de vouloir. Locke dicta à Coste une addition à la section 71 et l'envoya à Limborch (12 août 1701). Celui-ci crut faire merveille en abandonnant la théorie de l'indifférence, pour une définition plus propre à l'école des Remonstrants¹ : L'homme est maître de ses actes (*habet dominium*). Locke déclare que ce n'est pas une définition de la liberté, c'est la simple affirmation que l'homme a sur ses actions une certaine domination, ce dont tout le monde ne convient pas. Qu'est-ce, au reste, que cette domination ? Ce mot n'est-il pas aussi obscur que celui de liberté ? Il faudra, pour l'expliquer, remonter jusqu'aux idées simples qu'il enveloppe et l'on n'aura rien gagné à l'employer.

Enfin Locke résume sa doctrine des rapports de la liberté avec la volonté et la raison, en trois points (28 septembre 1702), sur lesquels Limborch s'accorde avec lui (27 octobre 1702) :

1° Vouloir et comprendre sont, en général (*generaliter*), des actes libres, c'est-à-dire que l'on peut poser ou ne pas poser ;

2° En ce qui concerne la volonté, il y a des cas dans lesquels l'homme ne peut pas vouloir ou ne pas vouloir, et dans lesquels, par conséquent, il n'est pas libre ;

3° En ce qui concerne l'intelligence, nous sommes libres de l'appliquer à tel ou tel objet ; mais non pas de percevoir ou non la vérité, quand elle se montre à nous.

Depuis longtemps Locke désirait, semble-t-il, terminer cette discussion. Répondant assez brièvement à la longue lettre de Limborch, du 11 octobre 1701, il lui proposait (le 19 nov.) d'introduire dans l'*Essai* quelques explica-

¹ « De qua « indifferentia » primo moneo eam non esse nostram. Libertatem definientes, eam ordinarie vocavimus : dominium, etc... » 11 oct. 1701.

tions sur les points litigieux. Il s'excusait sur sa mauvaise santé de ne pas répondre assez distinctement à toutes les objections de son ami. Il n'avait sans doute que peu de confiance dans l'efficacité de cette discussion pour éclaircir le sujet le plus confusément traité peut-être de tous ceux auxquels touche l'*Essai*¹ ; de fait, les lettres de Limborch n'ont amené aucune modification dans la doctrine de Locke ; mais on trouve çà et là, dans les réponses de celui-ci, une expression plus nette peut-être, que le fameux chapitre de l'*Essai*, d'une doctrine que ni son ami, ni lui n'ont réussi à rendre satisfaisante.

§ 80. — LE CHAPITRE DE L'IDENTITÉ.

Le titre de ce chapitre n'en indique pas suffisamment le contenu ; il y est question, en effet, non de l'identité seulement et de la diversité, mais aussi de l'individualité et de la personnalité. Locke distingue avec soin ces idées, dont il a déjà fait sentir la confusion (I, III, 4-5), et fonde sur cette distinction les développements d'apparence paradoxale (Cf. sect. 27), par lesquelles il pense éclaircir son sujet.

Deux représentations sont identiques, lorsqu'elles ne diffèrent autrement que par le lieu et le moment où elles nous sont données. Deux choses de la même espèce ne coexistent jamais en un même endroit ; l'expérience ne nous présente jamais de cas pareils, et nous ne pouvons même pas en concevoir ; aussi étendons-nous à toutes nos idées cette notion d'identité. Deux choses de la même espèce sont identiques à elles-mêmes et différentes l'une de l'autre, par le temps seul ou par le temps et le lieu à la fois ; aussi ces deux choses ne peuvent-elles pas avoir le même commencement, ni chacune d'elles plus d'un com-

¹ « Controversiarum enim tædium ingens, fructus exiguus » écrivait-il à Limb. deux ans plus tôt (7 oct. 1699).

mencement (sect. 1). Les substances sont toutes identiques à elles-mêmes : Dieu, qui emplit tous les temps et tous les lieux et qui, d'ailleurs, est immuable; les esprits créés, qui ont tous eu un commencement distinct dans le temps et dans l'espace; les corps, pour la même raison. Deux substances de même espèce ne peuvent exister en un même temps et un même lieu, parce qu'elles n'en feraient plus qu'une, du moins pour notre perception; elles seraient indiscernables; mais il ne nous semble pas absurde que deux substances de différentes natures soient confondues quant au temps et au lieu (sect. 2). Locke semble dire, en somme, que nous concevons toute substance comme identique à elle-même et, par suite, différente de toute autre, soit par la qualité ou la nature, soit par le nombre, ou du moins par autre chose que par ses propriétés. L'identité des substances dans la durée et dans l'espace les distingue des modes, qui changent incessamment (ex. gr.: le mouvement, la pensée); « chacune de leurs parties a un différent commencement d'existence; » ils n'ont donc avec eux-mêmes aucune relation d'identité, mais bien de diversité ¹ (sect. 2).

L'identité des choses inanimées ne consiste que dans l'identité numérique de leurs parties constitutives. Si, dans une masse déterminée de matière, il n'entre aucune partie nouvelle et qu'il n'en sorte aussi aucune, nous disons qu'elle demeure identique, quand bien même la disposition ou les mouvements de ses molécules varieraient (sect. 4); ce qui fait l'identité d'un atome doit faire aussi celle de ce qui n'est qu'un agrégat d'atomes (sect. 3). Au contraire, dans les êtres vivants, l'assimilation et la désassimilation détruisent à chaque instant l'identité matérielle de l'organisme; il faut chercher ailleurs que dans ses éléments inertes le principe de son identité; c'est

¹ Les modes ont cependant l'identité qualitative, puisque nous les distinguons les uns des autres; et cela est vrai soit des modes simples, soit des modes composés. (Sect. 28).

l'organisation qui donne et conserve à l'animal ou à la plante sa forme définie et en même temps son identité. La vie n'est que « l'organisation continuée ». Mais l'organisation est-elle autre chose qu'une certaine disposition moléculaire ? Ce qui fait le vivant, c'est la justesse de l'arrangement de ses parties, comme ce qui fait une « montre, c'est l'organisation ou construction des parties » (sect. 5). L'identité des animaux, ou plus proprement leur individualité, au rebours de celle des choses, apparaît et disparaît avec une certaine organisation (sect. 4 et 5).

Quand il s'agit de l'homme, il y a lieu de distinguer l'identité substantielle de l'identité personnelle. Selon que l'on considère l'âme ou le corps de l'homme, ou enfin les parties qui constituent le corps indépendamment de leur organisation, on donne à l'identité de l'homme un principe ou un autre. L'homme possède la même identité que les autres êtres organisés ; mais il en a une qui lui est propre : la personnalité. Une personne est un être pensant, capable de raison et de réflexion, identique dans le temps et la durée (sect. 9). Quel est le fondement de cette identité ? Locke le place dans la conscience (sect. 9, 10, 16, 17), qui accompagne toujours la pensée. Notre moi ne comprend que la collection de nos souvenirs ; mais il la comprend tout entière. Or, ce qui fait l'unité de cette collection, si nombreux et si disparates qu'en puissent être les éléments, c'est la conscience. Il y a là, il faut le remarquer, non une explication, mais une simple constatation ou une description du *processus* par lequel se forme l'idée du moi. Dire en effet que la conscience en est le principe, c'est simplement dire que le moi comprend tout ce que nous sentons lui appartenir ; nous lui attribuons un certain nombre d'expériences ; la conscience nous les approprie ; d'où lui vient ce pouvoir ? Locke n'a garde de se le demander ; car, à cette question, il n'a point, et peut-être il n'y a point de réponse.

Ces principes posés, il est aisé de comprendre les para-

doxes auxquels se plaît Locke. L'identité personnelle peut subsister dans le changement des substances ; un homme à qui l'on coupe un membre, reste après la même personne qu'avant (sect. 11). Mais on veut savoir si la substance pensante pourrait être changée, sans que la personne fût détruite. A supposer que la pensée fût le propre des substances immatérielles, c'est-à-dire indivisibles, si une telle substance pouvait, en cédant la place à une autre, lui léguer la collection de ses souvenirs, la personnalité ne serait pas détruite (sect. 12) ; elle le serait, au contraire, si une substance immatérielle pouvait perdre totalement la trace des circonstances dans lesquelles elle aurait passé une première existence, au moment d'en commencer une seconde (sect. 14). D'une façon générale, il y a autant de personnes, quel que soit le nombre des substances, que de séries de souvenirs. Un homme qui ne serait pas capable de réunir tous ces souvenirs en une série unique, ou qui en oublierait une partie (sect. 20), aurait réellement deux personnalités. Ce serait pourtant le même homme, et cela montre évidemment la différence qu'il faut mettre entre ces deux identités. Toutes ces hypothèses, dira-t-on, semblent, pour la plupart, fort extravagantes. Il est vrai que celles sur les substances sont au delà de toute expérience possible, et Locke les tient pour peu probables (sect. 25) ; mais nulle expérience ne nous garantit non plus que ce soit toujours la même « chose » qui pense en nous, puisque, à supposer même que nous ayons de cette substance quelque intuition, elle ne pourrait être que discontinue, étant interrompue le plus ordinairement par la distraction, l'oubli, à tout le moins par le sommeil (sect. 10). On peut ajouter que les vues de Locke sur la possibilité d'un cas de double personnalité ont été confirmées par l'expérience.

Mais on fait une objection plus grave : si l'oubli interrompt la personnalité, pourquoi punir un ivrogne de ce qu'il a fait pendant son ivresse et qu'il ne se rappelle plus

du tout ? N'est-ce pas la personne qui est l'objet des récompenses et des châtimens ? Au jour du jugement, Dieu nous punira-t-il de ceux de nos péchés que nous aurons oubliés ? La réponse de Locke est double : dans le cas de la justice humaine, le coupable est puni parce que l'on peut faire contre lui la preuve de ce qu'il a commis, au lieu que l'on ne peut faire en sa faveur la preuve du défaut de conscience. (Les actions que nous oublions sont, en effet, celles que nous avons accomplies sans nous en rendre bien compte ou sans avoir l'usage de notre raison.)

En lisant une copie du chapitre l'Identité, que Locke lui avait envoyée, Molyneux remarqua aussitôt la faiblesse de la section 22 (*Moly. à Lk.*, 23 déc. 1693). L'ivresse, dit-il, est déjà une faute et ne peut servir à en excuser une autre ; au lieu que le somnambule, n'étant pas responsable de son infirmité, ne l'est pas non plus de ce qu'il fait en dormant ; la loi ne punit pas l'homicide par imprudence, lorsque cette imprudence ne constitue pas elle-même un acte illégal ; on ne punit pas non plus les actions des fous (17 fév. 1693-94) ; cependant la folie ne pourrait-elle être feinte, aussi bien que l'ivresse, et la preuve de l'inconscience ne manque-t-elle pas également dans les deux cas ? Locke convient (26 mai 1694) que l'ivresse est punissable, parce que c'est une faute volontaire et que la folie est un cas tout contraire ; le devoir de la justice est, dans tous les cas, de distinguer ce qui est simulé de ce qui est véritable. Mais il n'a point parlé de cela parce que son sujet ne l'exigeait pas. En peu de mots : les actions que l'ivrogne a faites étant « hors de soi » (*non compos mentis*), ne lui sont pas réellement imputables ; mais on l'en punit à cause de ce principe : que toute action mauvaise, librement accomplie, vicie ses conséquences (*infects the consequences of it*) (9 janv. 1693-94). Ces explications supposent un principe autre que celui dont il était question (la conscience), savoir le raisonnement, la prévision des conséquences de nos actions.

La justice divine ne pourrait, au jour du jugement, punir un homme de fautes dont il aurait perdu toute conscience ; car il est également injuste de charger un homme des crimes disparus de sa mémoire et de le créer misérable (sect. 26). Mais Dieu ne peut manquer de moyens de nous rappeler nos fautes au grand jour du jugement où, suivant la parole de saint Paul, « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres, les secrets de tous les cœurs seront manifestés » (sect. 26).

Il est à remarquer que dans les additions faites à l'*Essai*, plus évidemment encore que dans la première rédaction de son ouvrage, Locke pratique sa « méthode des idées » (*this new way of ideas*), que Stillingfleet allait lui reprocher ; il porte son attention sur les sujets les plus délicats et les plus ardemment débattus dans les écoles, examine les uns après les autres les termes que les combattants se jettent en une mêlée confuse, en précise la signification et juge des propositions dans lesquelles on les fait entrer par l'agrément ou le non-agrément des idées que l'analyse lui a fait clairement apercevoir.

Cette méthode conduit Locke à des affirmations contradictoires : la volonté n'est pas libre, elle n'est pas non plus non libre ; ces deux propositions sont également dépourvues de sens : l'homme seul peut être libre. La personnalité de l'homme n'est pas attachée à l'identité substantielle de l'âme, ni à sa simplicité ou à sa singularité, peu importe que notre âme soit toujours la même substance (comme cela est probable) ou qu'elle se compose de substances multiples coexistantes ou successives, puisque le fondement de la personnalité n'est pas dans l'identité substantielle, mais dans la conscience. Ces solutions ont quelque analogie avec celles données par Kant aux raisonnements dialectiques de la raison pure. Non seulement elles leur ressemblent, malgré la différence des modes d'exposition, par leur structure logique, mais, comme Kant, Locke élimine les solutions métaphysiques

(dogmatiques) ; il les remplace par des thèses fondées sur l'introspection, c'est-à-dire par des connaissances positives.

N. B. — La deuxième édition de l'*Essai*, prête en manuscrit depuis octobre 1693 (*Lk. à Moly.*, 5 oct. 1693), parut en avril ou mai 1694 (*Lk. à Moly.*, 26 mai 1694), et la troisième édition, un peu plus d'un an après (*Lk. à Moly.*, 26 avril 1695) : elle reproduit la seconde sans changements importants. Les *F. L.* nous apprennent que Molyneux désirait voir traduire l'*Essai* en latin et proposa même à Locke un traducteur, « M. Mullart » (*a senior bachelor in the college. Moly à Lk.*, 16 mai 1695). Mais Locke n'approuva pas cette traduction (*Lk. à Moly.*, 2 juil. 1695) dont on lui soumit le commencement et que le traducteur, de son côté, ne se trouva plus en passe de continuer, au dire de Molyneux (24 août 1695). C'était la seconde que Locke désapprouvait (*Lk. à Moly.*, 8 mars 1694-95). Burridge, que Molyneux présentait à Locke dans une lettre (perdue ?) du 19 septembre (Cf. *Lk. à Moly.*, 20 nov. 1695), reprit cette tâche (*Moly. à Lk.*, 14 mars 1695-96) et la mena à bien.

§ 81. — EXAMEN DE L'OPINION DE MALEBRANCHE.

Avant de faire tirer la troisième édition de l'*Essai*, Locke avait examiné l'opinion de Malebranche, que nous voyons tout en Dieu : « Pour ma propre satisfaction, écrit-il à Molyneux, j'ai découvert l'incohérence et l'intelligibilité de cette façon d'expliquer l'entendement humain » (8 mars 1694-95). L'examen était rédigé sans doute dès cette époque tel que nous le possédons ; mais Locke ne l'introduisit pas dans l'*Essai*, malgré le conseil

de Molyneux (26 mars 1695), parce qu'il l'avait écrit pour lui-même, qu'il n'aimait pas les controverses, qu'il avait pour l'auteur, alors attaqué par Arnould, une affection singulière (*a personal kindness*) ; enfin parce qu'il forme, à lui seul, un petit traité ; et il le laissa inachevé, pour que ni lui-même, ni aucun de ses amis ne fût tenté de l'imprimer (*Lk. à Moly.*, 26 avril 1695).

Nous avons noté que les remarques sur Norris et les additions à la seconde édition, ont été composées dans cet esprit de prudence et cet amour de la clarté qui avait inspiré à Locke sa philosophie générale. La même défiance à l'égard des hardiesses métaphysiques, les mêmes exigences d'intelligibilité se retrouvent dans l'*Examen*, et expliquent le terre à terre des objections faites à la belle hypothèse de Malebranche.

Comme dans les remarques sur Norris, c'est la seule doctrine de la vision en Dieu qui est attaquée, et souvent par les mêmes arguments : l'auteur de la *Recherche de la Vérité* ne fonde son hypothèse que sur les ruines de toutes les autres ; aucune de celles proposées avant la sienne n'explique l'intelligence humaine, la sienne doit donc être admise. Mais, remarque Locke, ce n'est là qu'un argument *ad ignorantiam* ; notre ignorance n'est pas guérie par cette hypothèse, parce que de quatre ou cinq elle est la moins mauvaise (sect. 2). Encore ne se flatte-t-on pas ? Cela seul, dit Malebranche, peut être perçu, qui est intimement uni à notre esprit ; cette union intime ne peut avoir lieu qu'entre deux esprits (sect. 3) ; il est vrai que l'âme est unie au corps et qu'elle peut « tracer des images sur le cerveau » (sect. 5), mais le mode de cette union ne rend pas la perception possible : comment un être étendu serait-il représenté dans un être spirituel ? Il y a là, pense Locke, autant d'énigmes que de mots : qu'est-ce que cette union intime, condition nécessaire de la perception ? la pouvons-nous mieux concevoir entre deux esprits, qu'entre le corps et l'âme ? tout au plus pouvons-

nous comprendre les interactions des corps. On veut que dans la seule substance divine les choses soient perceptibles et intelligibles ; mais n'y a-t-il pas autant de difficultés pour notre âme, à prendre en Dieu une représentation étendue, qu'à la recevoir par le sens ? (sect. 5, 18). De plus, la substance de Dieu nous est aussi inconnue qu'aucune autre (sect. 6), et de quelle façon les idées des choses sont-elles en lui ? Ces idées, dit parfois Malebranche, sont des « substances » (Norris l'a répété), puis se reprenant, « des êtres spirituels », et il faut bien puisque l'on n'en fait ni des modes, ni des relations, que ce soient des substances. Comment cette pluralité, que l'on place en Dieu, n'en détruit-elle pas la simplicité ? On ne voit pas non plus comment des êtres spirituels, aperçus par nous dans l'entendement divin, peuvent représenter pour nous des choses matérielles, ou, comme dit Malebranche, comment les choses peuvent être en Dieu « d'une manière spirituelle » (sect. 23), et, puisque l'auteur de l'hypothèse convient de cette difficulté, pourquoi déclare-t-il sa doctrine plus intelligible que les autres ? D'ailleurs, que de conséquences étranges ! Parce que les idées subsistent dans l'entendement divin indépendamment de la connaissance que nous en avons (sect. 12, 17), et parce que nous sommes « intimement unis » à Dieu, nous possédons actuellement toutes les idées ; et cela est dit de tous les hommes, même les plus ignorants : « Dieu est le lieu des esprits, comme l'espace celui des corps » (sect. 25) ; seulement nous n'avons que confusément cette omniscience, Dieu n'éclaircissant pour nous quelque'une de ses pensées que lorsqu'il le juge bon (sect. 30), ou encore à l'occasion des mouvements qu'il produit dans le monde des corps. Il faut d'ailleurs que nous pensions confusément, et en général à tous les êtres, car nous avons le désir de les connaître tous, et l'on ne peut désirer connaître ce dont on n'a déjà quelque idée (sect. 29). Locke déclare ne rien comprendre à tout cela et, dit-il, si l'on s'était étudié à être

obscur, on n'aurait pu l'être davantage (sect. 29). D'abord, qu'est-ce que voir « en général » ? Si toutes les choses nous sont « présentes », nous devons les voir toutes et chacune ; pourquoi voyons-nous confusément en Dieu ce qu'il pense, lui, clairement et distinctement (sect. 22) ? D'ailleurs nous n'avons pas même confusément toutes sortes d'idées : un aveugle a-t-il à quelque degré celle de l'écarlate (sect. 29) ? C'est se payer de métaphores, que de dire « Dieu est le lieu des esprits, comme l'espace est celui des corps », surtout quand on fait consister dans l'étendue l'essence de la matière, ou bien ce n'est rien dire du tout. Il y a plus : après avoir dit que nous voyons actuellement toute chose en Dieu, ce qui s'accorde assez bien avec la supposition que nous lui sommes intimement unis, on affirme que cette union ne suffit pas pour que nous voyions clairement les choses, qu'il y faut encore le bon plaisir de Dieu, auteur de tout le mouvement, dans les esprits comme dans les corps. Comme les volontés de Dieu ne peuvent être intelligibles pour nous, cette dernière thèse nous laisse dans la même obscurité qu'avant toute explication (sect. 30). Enfin l'occasionalisme rend les choses inutiles, leur existence est même fort compromise, si Dieu fait, tout comme on l'affirme avec raison, par les voies les plus simples, (*does all things by the most compendious ways*) (sect. 20). Malebranche défend sa thèse par des arguments, qui ne sont pas purement métaphysiques, et que Locke réfute avec un soin particulier : à la fin du chapitre 1^{er}, pages 110 et 111 de la *Recherche de la Vérité*, l'auteur passe en revue les explications possibles de la perception et fait valoir la supériorité de son hypothèse sur chacune d'elles. Mais n'est-ce pas une grande hardiesse de déclarer que l'on a examiné toutes les explications possibles : Dieu n'a-t-il pas pu régler les interactions des esprits et des corps par des principes pour nous inconcevables (sect. 8) ? Locke s'efforce de montrer que les objections de Malebranche valent contre les « espèces

sensibles » des « péripatéticiens », mais non contre une théorie atomistique ¹ (sect. 9, 12, 13).

La distinction du sentiment et des idées a, dans la doctrine de Malebranche, une importance primordiale ; car on court risque, en ne la faisant pas, de « matérialiser » Dieu ; mais de quelque façon qu'il s'y prenne, Malebranche n'arrive pas à définir le sentiment : nous voyons en Dieu les idées des choses, mais les sentiments que nous avons d'elles ne sont qu'en nous ; on peut donc dire que le sentiment est une modification de l'âme produite par Dieu. « Qu'est-ce, demande Locke, que cette modification ? » Cette définition est toute verbale ; elle n'explique pas la nature de la chose. De plus, comment une même âme aurait-elle à la fois les modifications opposées comme le sentiment du blanc et celui du noir, du froid et du chaud (on peut, en effet, éprouver ensemble ces sentiments) (sect. 39). Une idée qui, à quelque occasion, devient claire pour notre intelligence, n'est-elle pas aussi une modification de l'âme produite par Dieu (sect. 40) ? Il n'y a vraiment point de différence entre le souvenir que nous avons de la couleur d'une violette et celui de sa forme, et faudrait-il dire, lorsque nous nous rappelons un paysage, que nous avons le sentiment de ses couleurs et l'idée de ses lignes ? De quel droit affirmer que la couleur d'un souci a moins de réalité dans l'entendement divin que la forme ou le nombre de ses feuilles (sect. 41). « Je confesse, dit Locke, mon incapacité à comprendre » (sect. 42).

Pareillement, lorsque Malebranche enseigne que nous avons quatre manières de connaître, dont la première (connaître les choses par elles-mêmes) n'a lieu que pour Dieu (sect. 43, 45), Locke se retrouve dans l'obscurité (*in the dark*) (sect. 44), et lorsque Malebranche emploie des

¹ Lk. ne parle pas d'atomes, mais, ce qui revient au même, de « particules de lumière d'une extrême petitesse » et de « rayons de lumière ». Il ne parle que des rayons « rays of light » dans les *El. of. nat. Phil.*, ch. xi ; mais dans maint endroit de cet opuscule, il admet des « particules invisibles ».

formules, qui semblent à peu près équivalentes à celles de l'*Essai* (nous connaissons les choses par leurs idées, par la conscience ou sentiment intérieur, par conjecture), il ne les applique pas toujours à propos, faisant, par exemple, de certaines idées des sentiments (modifications de l'âme); ou bien il n'est pas constant avec lui-même : ainsi il nie que nous ayons aucune idée de nos phénomènes internes ; mais n'est-il pas obligé d'admettre que Dieu possède dès avant notre création, l'idée de notre âme ; pourquoi ne verrions-nous pas en lui cette idée comme les autres (sect. 47) ? Le monde intérieur est, lui aussi, un monde de représentations que l'on pourrait distinguer sous le nom de sentiment, des représentations sensibles, mais on donne justement le même nom à quelques-unes de celles-ci (sect. 47, 50). Enfin la connaissance par « conjecture » ne se rapporte pas à la question de l'origine des idées. Pour conjecturer qu'un être existe *in rerum natura* (ex. gr. : un ange), il faut que nous nous en fassions déjà une idée, dont les éléments nous seront venus de la sensation ou de la réflexion. Aussi Locke voit, dans ce septième chapitre de Malebranche, pourvu qu'on le lise attentivement, une confirmation de sa doctrine, que nos idées simples s'étendent aussi loin que notre expérience et pas au delà (sect. 50-51).

Nous n'avons pas analysé l'*Examen* ; il n'y aurait pas d'intérêt à suivre dans le détail cette discussion minutieuse, souvent traînante d'un admirable texte. On n'y trouve ni une critique profonde de la doctrine de Malebranche, ni la preuve que Locke l'eût bien comprise ; on n'y trouve pas non plus la preuve qu'il fût insensible à la beauté d'une œuvre comme la *Recherche de la Vérité*, ni qu'il manquât de sympathie pour cette philosophie dont il lit très attentivement l'exposé. Mais il a cru devoir refouler tous ces sentiments ; *magis amica veritas*. Une doctrine philosophique doit être claire, comme une doctrine scientifique. Lorsque la métaphysique est sœur de la

poésie, elle est inutile ou plutôt malfaisante ; elle constitue une sorte de mensonge, se donnant pour la vérité, tandis qu'elle n'est que fiction.

De cet examen de la doctrine de Malebranche, comme des remarques sur Norris, Locke dut retirer cette « satisfaction ¹ », que ces doctrines tant vantées n'expliquent rien de plus que l'humble philosophie de l'*Essai* ; même elles en confirment les résultats : que les idées sont les indispensables matériaux de nos connaissances ; que nous n'avons la représentation d'aucune essence réelle ; que notre entendement ne possède pas à la fois toutes les représentations qu'il peut contenir, mais qu'il en acquiert successivement les éléments simples par sensation et par réflexion ; qu'il y a enfin une grande différence entre la vérité et la réalité, ou si l'on veut, entre l'ordre de l'existence et celui de la connaissance ; mais qu'il peut y avoir entre les deux plus qu'un parallélisme : une correspondance dynamique, à condition que l'on ne doute pas, et comment en douter ? que les réalités externes sont les causes efficientes de nos idées. Toutes ces thèses supposent qu'en expliquant l'entendement, on ne quittera pas l'expérience d'un pas. C'est elle qui nous fournit les données du problème ; y négliger la moindre chose, c'est s'éloigner de la solution juste. Le grand défaut de la philosophie de Malebranche, celui qui explique tous les autres, comme aussi la valeur poétique de sa métaphysique, est précisément d'avoir rattaché à une hypothèse « édifiée sur les ruines des autres », mais en somme, *a priori*, les faits à expliquer, au mépris de l'expérience et du sens commun.

On pourrait être tenté de faire à Locke le même reproche, parce qu'il enseigne, que nous ne voyons pas les choses en elles-mêmes, mais leurs idées ; que certaines qualités, sinon toutes, sont relatives, et surtout que la vérité est le résultat d'un acte mental, non une pro-

¹ Cf. sa lettre Moly. du 8 mars 1694-5.

priété des choses en soi. Mais, il faut remarquer que la philosophie critique, c'est ainsi qu'il convient d'appeler celle de l'*Essai*, dépasse l'expérience et le sens commun et prend dans l'expérience même ses raisons d'aller au delà ; c'est par l'observation attentive de l'entendement que l'on est amené à distinguer dans la connaissance ce qui vient de lui de ce qui vient des choses ; c'est aussi l'expérience qui nous apprend à distinguer les propriétés physiques des propriétés organoleptiques de la matière, et ainsi du reste. D'ailleurs, ces conclusions critiques dépassent, sans cesser de s'appuyer sur elle, l'expérience qui leur sert de point de départ : ainsi nous ne pouvons comparer le monde de nos idées à celui des choses en soi, pour constater la corrélation du vrai et du réel, mais nous sommes fondés à y croire. Au contraire, les affirmations de Malebranche sont dogmatiques, car elles sont une reconstruction du réel tel qu'il est en soi ; vaines, car elles sont l'affirmation d'une expérience chimérique tout autre que notre expérience réelle.

Pour Locke, l'*Examen* était, en somme, une occasion remarquable d'éprouver sa propre méthode en la comparant à celle du plus illustre métaphysicien contemporain. Pour nous, il a cet intérêt de faire ressortir par un contraste frappant, d'une part le dogmatisme de Malebranche et de l'autre ce qui fit, en son temps, la principale originalité de la philosophie de l'*Essai* : l'esprit critique.

§ 82. — L'OPUSCULE DE « LA CONDUITE DE L'ENTENDEMENT ».

C'est en 1697-98 que Locke commença et rédigea, au moins en majeure partie, la *Conduite de l'Entendement*, qu'il prévoyait dès cette date devoir former le plus long des chapitres de l'*Essai* ¹.

¹ Cf. *Lk. à Moly.*, 10 avril 1697, et *Moly. à Lk.*, 15 mai 1697. Les références à l'*Essai* sont données dans le texte anglais comme d'un chapitre à un autre.

Ce n'est pas un traité de logique au sens ordinaire du mot, la description des procédés logiques y tient la moindre place; elle avait été faite déjà dans l'*Essai*. Mais surtout un art de penser n'est pas utile en ce qu'il nous apprend à faire les opérations essentielles de la logique, comme on s'efforce de l'enseigner dans les écoles, tout le monde les fait de même, sans étude préalable. L'art de penser est surtout un art de modérer nos facultés et de les appliquer à un objet convenable. Ce n'est pas non plus une méthode plus ou moins générale de recherches scientifiques, qu'il s'agit de déterminer. Bacon (Locke le cite section 1), qui avait bien vu la nécessité de remplacer la logique stérile des écoles par une logique de la découverte, n'est-il pas tombé, lui aussi, dans le formalisme, lorsqu'il a réduit en canons l'art d'interpréter la nature ? Ses tables célèbres n'ont jamais été dressées avec profit par aucun savant : la logique de l'invention nous est aussi naturelle que celle de la preuve et de la démonstration. Ce qu'il importe de régler, ce sont les puissances trompeuses de l'âme, celles qui nous donnent de « fausses mesures » de probabilité. Les hommes sont coupables de bien des fautes dans l'exercice et le développement de « l'entendement », ce qui empêche leur progrès et les retient toute leur vie dans l'erreur et l'ignorance. Il s'agit de les avertir de ces fautes, de leur montrer les moyens de les éviter ; en langage moderne, c'est la psychologie du savant ou du penseur, qu'il importe de faire, pour en déduire des règles de conduite, « une éthique intellectuelle », dit Fraser (*E.*, II, 441, n. 1).

Locke part des mêmes prémisses que Descartes dans le *Discours de la Méthode*, que la section 4 rappelle d'une façon frappante : stérilité et inutilité de la logique classique, « l'exercice seul fait la différence des talents » — (même

de celui de railler agréablement ou de faire de petits contes fort à propos et d'une manière plaisante ¹), — les hommes sont loin de tirer de leur esprit tout le parti possible ², — car la volonté « ne manque jamais d'obéir aux décisions de l'entendement » (sect. 1), mais, « en vérité, les idées et les images dans l'esprit des hommes sont les puissances invisibles qui les gouvernent... Les temples ont leurs images, et nous voyons quelle influence elles ont toujours eue sur une grande partie de l'humanité ³ » (sect. 1).

L'art d'inventer comprend le petit nombre de préceptes occasionnellement exposés dans l'*Essai*, auquel Locke renvoie souvent, pour éviter des redites, et ici même, sans un ordre bien exact.

Il faut d'abord se faire des idées claires et déterminées, qui restent elles-mêmes plutôt que leur nom, les objets de nos réflexions (sect. 5). Mais il faut évidemment choisir les idées qu'il peut nous être le plus utile d'avoir : celles qui intéressent la science de la nature ou la conduite de l'homme. Enfin les idées ne servent à la pensée ou à l'action, que si elles sont générales, et on les rend telles en les rendant abstraites. A l'égard des idées abstraites, il y a deux choses à observer : qu'elles ne doivent enfermer aucune incompatibilité ⁴ et être réelles quand nous le supposons.

Les idées trouvées, il faut « poser la question », c'est-à-dire séparer les idées qui s'y rapportent, de celles qui ne s'y rapportent pas ⁵. A ce conseil se rattachent ceux-ci : ne pas poser à l'esprit des questions qui dépassent ses

¹ « The original make of their minds is like that of other men. »

² Bien qu'on ne la trouve pas fort explicitement dans le Discours ni peut-être dans aucun ouvrage de Descartes, cette opinion est cependant cartésienne.

³ Lk. rattache ce chapitre aux thèses de l'*Essai*, II, ch. XXI, et IV, ch. XX.

⁴ C'est-à-dire aucune association d'éléments contraires à l'expérience ou aux principes de la raison.

⁵ Cette règle rappelle l'énumération de Descartes « la recherche de tout ce qui rapporte à la question ».

forces, parce qu'il n'est susceptible, comme les corps, que d'un entraînement graduel (sect. 28) ; il faudra qu'il s'arrête d'abord à ce qu'il y a de plus aisé et de plus visible, qu'il en distingue toutes les parties, et qu'il réduise en ordre et à des questions faciles, tout ce qui mérite d'être su à l'égard de chacune d'elles » ; car, non seulement l'exercice accroit la puissance de l'esprit, mais la clarté d'un membre de la division se répand sur les autres, et la solution d'une partie de la difficulté peut rendre plus aisée la découverte du reste ¹. Pour bien choisir et poser la question, il faut examiner les relations des idées (*see the habits that all those concerned in the present inquiry have to one another*) (sect. 7. Cf. 15). C'est déjà une préparation à la démonstration qui consiste à former un enchaînement d'idées ; mais ce n'est pas la démonstration même, car le rapport (*habitude*) qui réunit plusieurs idées pour en former une question, n'est pas celui qui les réunit dans la démonstration ; de plus, on est ordinairement obligé d'introduire dans la démonstration des idées moyennes, qui n'étaient pas comprises dans l'énoncé de la difficulté.

Il ne faut pas fonder la démonstration sur des principes dont on n'a pas aperçu l'évidence, mais avoir le courage d'examiner ceux que l'on admet. Après les chapitres et les nombreux passages de l'*Essai* sur l'abus des maximes, Locke revient ici avec insistance sur cette idée, qui lui est chère (sect. 6, 12) et qui, d'ailleurs, importe beaucoup à la *Conduite de l'Entendement* ². Or, si elle paraît toute simple et immédiatement juste en logique, rien n'est plus difficile que de la faire triompher dans l'esprit des hommes, opposée qu'elle est à la plupart de leurs fautes habituelles dans la recherche de la vérité. Les prin-

¹ Ces conseils rappellent encore Descartes « diviser la difficulté, aller du plus simple au plus composé ».

² Bacon, qui a largement traité ce sujet dans le *N. O.*, n'insiste pas moins que Lk. sur l'abus des principes hâtivement adoptés.

cipes utiles ne sont pas ceux que l'on découvre d'abord, mais ceux auxquels on aboutit d'ordinaire en cherchant le fond de la question. Il arrive fréquemment que la démonstration dépend d'un principe évident par lui-même ou déjà démontré, « intermédiaire » (sect. 21), auquel on est conduit en examinant les relations des idées dans la difficulté proposée : « ainsi, supposez que l'on demande si le grand seigneur a le droit de prendre ce qu'il veut de son peuple, on ne saurait bien répondre sans examiner d'abord si tous les hommes sont égaux naturellement, car c'est là-dessus que la question roule » (sect. 44).

La recherche de ce qui se rapporte à la question, ou des principes dont elle dépend, exige deux opérations préliminaires : la distinction et la division ; la première est fondée sur une différence que la nature a placée dans les choses ; l'autre, nous la faisons là où, dans la réalité, il n'y a pas de séparation (sect. 31). Locke veut dire que la distinction consiste à séparer les idées suivant l'expérience, s'il s'agit de choses, ou suivant leur définition, s'il s'agit de concepts créés par l'esprit. La division a lieu lorsque, dans un même tout, on considère diverses parties que l'esprit seul sépare, en leur donnant différents noms. Il semble que la division soit, pour Locke, un procédé qu'il faut éviter autant que possible, parce qu'il n'est fondé que sur l'ambiguïté des mots. Au lieu que c'est par des distinctions justes que « l'on pose bien » la question. Il faut observer que la distinction ne doit pas être poussée jusqu'aux dernières particularités de nos idées, car on aboutirait fatalement à distinguer les uns des autres tous les individus représentés à l'esprit, et la science ne pourrait commencer ; elle ne commence, en effet, qu'autant que nos idées sont générales, c'est-à-dire représentent des classes. La distinction sera soumise à deux règles : elle sera prise exclusivement de la nature des choses ; elle ne fera pas perdre à la recherche sa portée générale (sect. 31).

Les principes qui dominent la démonstration ne sont

pas toujours certains ; ils peuvent n'être que probables. C'est le cas notamment dans les sciences physiques, où nous raisonnons par analogie (sect. 40) ; les principes analogiques sont une sorte de compromis entre les exigences de la raison et celles de l'expérience ; et l'on sait que dans ce cas, l'expérience doit garder le pas sur la raison, au rebours de ce qui a lieu dans les mathématiques et la morale.

On a déjà vu en divers endroits de l'*Essai* ces principes de la logique de l'invention. L'objet principal du présent chapitre est plus complexe et plus nouveau, du moins Locke le pensait : c'est tout un ensemble de conseils, qui constitue comme la morale pratique du savant ou, en général, de l'ami de la vérité. Les contemporains de Locke ont certes beaucoup parlé de l'amour de la vérité, de ses conditions psychologiques, de la discipline à laquelle il soumet nos facultés : le sujet paraît, aujourd'hui, banal et suranné ; ce sont, pour nous, choses qui vont de soi ; nous nous croyons volontiers innocents de toutes ces fautes tant de fois signalées dans la conduite de notre entendement : les passions qui obscurcissaient les esprits au moyen âge, pendant la Renaissance ou pendant les années troublées que vécut Locke, compromettent-elles encore notre jugement ? Sans rien décider de notre propre cause, on peut dire que les conseils de Locke étaient de saison au temps où il les donnait, et que les adversaires même du philosophe en firent singulièrement ressortir l'opportunité.

Certaines des fautes qu'il s'agit de signaler en indiquant le remède, consistent dans un mauvais usage que font les hommes de leur intelligence : ils choisissent mal les idées dont il convient de se munir d'abord. Il faudrait préférer les idées abstraites, morales ou mathématiques, parce que l'on peut les faire entrer dans des démonstrations exactes (sect. 7). Les hommes choisissent mal le peu de questions que dans leur courte existence ils peu-

vent examiner ; au lieu des vaines subtilités qui font la gloire des pédants, ils devraient étudier d'abord ce qu'il leur importe le plus de connaître pour cette vie présente et pour la future : la religion sur laquelle tout homme peut se former des idées saines et claires (Locke traite ce point d'une façon précise et toute pratique, sect. 8) ; la physique, dont le progrès intéresse notre bien-être. En toute recherche, il conviendrait de s'attacher à découvrir surtout des « vérités fondamentales », c'est-à-dire des principes généraux, féconds en conséquences (sect. 43), tels la découverte de Newton, le précepte évangélique de l'amour du prochain.

DE L'ASSOCIATION DES IDÉES. — L'entendement est sujet à une sorte de maladie, d'où résultent l'erreur, le déchaînement des passions et même la folie (*something really extravagant*) ; c'est l'association des idées ¹. Locke distingue fort bien de la connexion « naturelle » des idées (celle que la raison aperçoit), ces alliances inconnues à la raison, involontaires, fortuites (II, xxxiii, sect. 5-6) ; puisque ces associations d'idées échappent à la juridiction de la raison, ne méritent-elles pas le nom de folie ? Tous les hommes, en cela, sont un peu fous (*Ibid.*, sect. 4), mais quelle en est la cause ? Ce n'est pas seulement l'amour-propre, car on peut remarquer chez des hommes d'une par-

¹ Bien que ce chapitre n'ait paru que dans la quatrième édition, sa rédaction peut-être et certainement les méditations de Lk. sur ce sujet, sont fort antérieures. Il écrivait à Molyneux, le 26 avril 1695, qu'il avait l'intention d'ajouter, pour le faire insérer dans la traduction latine (de Mullart), quelque chose sur « la connexion des idées », qu'il pense avoir sur nos esprits une plus grande influence qu'on ne le remarque d'ordinaire.

C'est à la même époque à peu près que remonte l'idée d'une addition sur l'enthousiasme (*Lk. à Moly*, 8 mars 1694-95, *Moly à Lk.*, 26 mars 1695). La rédaction du chapitre, qui ne parut que dans la quatrième édition, doit dater de 95 ou 96, ou du moins Lk. avait trouvé dès cette époque ce qu'il y mettrait puisqu'il écrivait à Moly, le 26 avril 1695 : « What I shall add concerning enthusiasm I guess will very much agree with your thoughts... To give an historical account of the various ravings men have embraced for religion, would I fear be besides my purpose ».

faite loyauté, une étrange obstination contre l'évidence ; ni l'éducation seule qui, sans doute, contribue à ces associations, mais ne peut les expliquer toutes (*Ibid.*, sect. 3) ; il y en a de fortuites ; Locke inaugure la théorie d'après laquelle l'association est une espèce d'habitude ; il expose l'hypothèse cartésienne des chemins tracés par les esprits animaux (*Ibid.*, sect. 6), mais sans la croire plus que probable, et surtout sans y voir une explication intelligible de l'habitude mentale elle-même. L'association des idées est, chez nous, la cause de beaucoup de sympathies ou d'antipathies, qui nous semblent naturelles, parce que nous ne nous les expliquons pas. Beaucoup de nos émotions n'ont pas d'autre cause (*Ibid.*, sect. 10, 12), et, dans ce cas, lors même que la raison nous a fait apercevoir l'association, nous ne redevenons pas maîtres de notre âme ; ainsi le temps a plus de pouvoir pour consoler certaines douleurs (sect. 13) ou pour guérir certains troubles de l'esprit, que le raisonnement.

On comprend que l'association des idées soit une cause de fréquentes erreurs (*Ibid.*, sect. 9). Elle crée des « habitudes intellectuelles » (sect. 17), qui ne sont « pas nées avec nous » et ne dépendent pas de notre « constitution originelle » (sect. 7). Elle crée de faux principes (ex. gr. : association matière-être, Dieu-figure) ; elle est donc l'aïeule des sectes intolérantes, des discordes, de toutes les injustices où les hommes se laissent entraîner par les passions ; telle est bien la légitime descendance de la folie.

A un si grand mal, quels sont les remèdes ? L'éducation, cette cause si puissante du mal (*Ibid.*, sect. 3). Non seulement on évitera de provoquer chez les enfants la naissance d'associations fâcheuses (ex. gr. : livre-ennui) (*Cond. of U.*, sect. 8), mais on évitera de leur imposer aucune maxime sans leur en montrer évidemment la justesse. Par ce moyen on n'évitera, sans doute, qu'en partie ce mal presque inévitable ; mais on habituera déjà les enfants à s'en défaire, quand ils en auront été frappés, par un

examen attentif des principes dont ils feront usage (*Cond. of U.*, 41).

Un autre défaut de l'entendement résulte d'une application trop exclusive à une certaine sorte d'idées. Un alchimiste expliquera la morale par le sel, le soufre, le mercure ; un musicien, les sept jours de la création par les sept notes de la gamme. Cette sorte d'extravagance est, comme l'association des idées, un effet de l'habitude. Mais on peut s'en corriger, en prenant une vue générale de tout le monde intellectuel (*Ibid.*, sect. 19). On évitera d'ailleurs de passer légèrement et sans méthode d'un sujet à un autre (*Ibid.*, sect. 17), et l'on ne se contentera pas, dans sa spécialité, d'un savoir superficiel (*Ibid.*, sect. 18).

Le plus grand nombre des sections de la *Conduite*, est consacré aux défauts qui ont leur principe dans le cœur de l'homme, non moins souvent que dans ses habitudes ou son éducation ; et la liste n'en pouvait être que fort longue, car il y a presque autant de maladies de l'esprit que du corps (sect. 38), les préjugés, la partialité (*bias*, sect. 14), c'est-à-dire la force aveugle des passions ou de l'intérêt, la force des sectes, la présomption et son contraire (*Ibid.*, 38-39), deux marques d'orgueil et de faiblesse que l'on corrigera par l'exercice méthodique de l'esprit. Cet exercice nous révèle, en effet, la puissance limitée de notre entendement. La distraction est le résultat des sollicitations incessantes dont la perception ou la mémoire obsèdent l'esprit ; nous avons bien le gouvernement de notre esprit, mais dans beaucoup de cas nos pensées sont les sujets les plus opiniâtres et les plus difficiles à gouverner (*Ibid.*, 30, 45) : les passions, la paresse, les idées obsédantes, les rêveries, les hallucinations, sont autant de causes plus ou moins graves de la distraction, et le grand remède est dans l'activité et l'énergie de la volonté. Proche de la distraction causée par la paresse, il convient de placer les défauts qu'elle entraîne presque fatalement après soi : la précipitation, ce faux calcul de

notre lâcheté, qui nous mène par le plus court à la chimère, à l'entêtement, à l'opiniâtreté, mais par le plus long à la vraie science (*Ibid.*, 16, 25) ; les erreurs fondées sur l'ambiguïté des mots (*Ibid.*, 29), ce grand ressort de la sophistique (*Ibid.*, 42), ou sur les artifices du style (la comparaison est des plus usités et un des plus dangereux) ; les ornements du style qui, dans les ouvrages de philosophie, servent moins à la vérité qu'à la réputation des auteurs (*Ibid.*, 32). Les auteurs sont, assurément, les plus grands coupables, dans la conduite de l'entendement, parce qu'ils pêchent avec une malice plus complète, et que leur influence aggrave leurs fautes ; ce sont eux qui triomphent dans l'art du sophisme et qui l'enseignent aux autres hommes ; ce sont les auteurs qui excellent à faire passer pour savoir une vaste érudition livresque, ou qui perdent leur temps à la lecture (*Ibid.*, 20, 24) ; enfin c'est chez eux que les fautes communes à tous les hommes, préjugés, partialité, présomption, sont les plus noires, ayant presque toujours pour principe l'orgueil et l'intérêt.

A toutes ces fautes de morale intellectuelle, ou simplement de morale, on pourrait se contenter d'opposer une seule vertu fondamentale : l'amour de la vérité, qui est, certes, l'une des plus grandes obligations de l'homme. Or, l'amour sincère de la vérité implique deux conséquences, que Locke appelle « l'indifférence » et « l'examen » (*examine*). L'indifférence doit avoir lieu, non pas évidemment à l'égard de la vérité, mais à l'égard des opinions proposées à notre assentiment, jusqu'à ce que l'une d'elles ait été reconnue vraie (*Ibid.*, 34-35). Locke revient maintes fois sur cette disposition de l'âme, essentielle chez celui qui veut découvrir et posséder la vérité. L'examen était déjà recommandé par Descartes : « Ne recevoir aucune chose pour vraie, etc. » Aucune chose, pas même les principes les plus en honneur dans les écoles, ou les plus accrédités parmi les hommes par la tradition, le respect, l'autorité des anciens, le consentement universel, etc. (*Ibid.*,

24). D'une façon générale, ce que nous accordons de crédit ou de poids à une proposition au delà de ce qu'elle en reçoit de ses principes ou de ses preuves, ne vient que de notre penchant, et c'est proprement une dérogation à l'amour de la vérité pour elle-même (*E.*, IV, XIX, 1).

L'enthousiasme auquel Locke juge bon, malgré l'avis de Molyneux, de consacrer un des chapitres de l'*Essai*, est un des plus funestes dérèglements de l'entendement. Les seuls fondements légitimes de l'assentiment sont la raison et la révélation ; mais on sait que leurs rapports sont tels que la foi se ramène en quelque manière à la raison : la révélation, en effet, ne peut rien nous apprendre d'absurde, « la raison est comme une révélation naturelle », « la révélation, un élargissement de la lumière naturelle » (*E.*, IV, XIX, 4) ; c'est d'ailleurs à la raison qu'il appartient de critiquer les signes de la révélation (*Ibid.*, 4, 14). L'enthousiasme est pris par quelques-uns comme un troisième principe d'assentiment équivalent aux deux autres ; ces hommes, chez lesquels la mélancolie est mêlée à la dévotion, se croient favorisés par une révélation immédiate du Ciel ; mais au lieu de justifier cette opinion étrange par l'examen le plus attentif, ils y cèdent aveuglément par paresse, par intérêt, par passion (*Ibid.*, 5, 8) et par l'effet d'une excitation physiologique (*Ibid.*, 7). Ils se garderaient, disent-ils, d'opposer la faible lumière de la raison aux rayons de l'inspiration divine ; autant vaudrait prendre la lueur d'un ver luisant pour chercher le soleil (*Ibid.*, 8). Il est vrai que l'on peut attendre d'une révélation directe, infiniment plus de connaissances que des efforts proprement humains et qu'il ne faut pas réduire à notre mesure la sagesse divine ; mais encore faudrait-il s'assurer que la révélation des enthousiastes vient véritablement de Dieu. Les critères auxquels on peut le reconnaître, en l'absence de miracles, sont l'accord des choses révélées avec la Sainte Ecriture et les prescriptions de la raison. Dans ce cas, en effet, si

nous ne pouvons tenir pour certaine l'action particulière de Dieu sur l'esprit de tel ou tel homme, la valeur de la révélation spéciale dont celui-ci se croit favorisé est garantie par d'autres révélations véritables (*Ibid.*, 15-16). La persuasion où sont les enthousiastes que Dieu les inspire ne peut être discutée par les autres hommes, car on ne peut voir s'ils voient (*Ibid.*, 10). Mais elle n'est pas une preuve (*Ibid.*, 12) ; il faut examiner si ce qu'ils disent et ce qu'ils font, s'accorde avec la raison et la révélation ; et cette critique indirecte suffit à démontrer leur folie, car leurs opinions sont bizarres et leurs actions extravagantes (*Ibid.*, 8). Toutefois l'enthousiasme n'emporte pas toujours les hommes à des extravagances manifestes ; il les égare souvent d'une façon progressive et plus dangereuse, parce qu'elle est moins sensible. L'enthousiasme est d'ailleurs contagieux, son prestige peut s'étendre à une partie considérable d'une nation, même d'une nation civilisée ; ce qui n'a rien de très surprenant, si l'on songe qu'il trouve dans tous les cœurs humains, à peu près les mêmes aliments. L'esprit de secte, l'intolérance, sont souvent les fruits de l'enthousiasme, et quand il ne causerait point d'autres maux, il pourrait être regardé comme l'un des plus funestes égarements de l'intelligence.

CHAPITRE III

Les Critiques de l' « Essai » de 1696 à 1704.

§ 83. — LES CRITIQUES DE L' « ESSAI » DE 1696 à 1704.

La philosophie de Locke gagnait du terrain au moment où la polémique de Stillingfleet allait inaugurer une ère d'attaques violentes, de la part des théologiens surtout, contre la doctrine de l'*Essai*. Dans plusieurs Universités, il comptait d'excellents partisans : à Dublin, où le Dr G. Ashe était un grand admirateur et promoteur des écrits de Locke¹ ; à Cambridge, où l'on enseignait, en 1696, que probablement l'âme ne pense pas toujours et qu'il n'y a pas d'idées innées² ; à Oxford, où Wynne, l'auteur du premier abrégé destiné à la propagande et à l'enseignement, n'était probablement pas le seul partisan de l'*Essai*³. *Magna est veritas et prævalebunt*, écrivait Moly-

¹ *Moly à Lk.* 18 déc. 1694 : « Dr Georges Ashe provost of the College, he is a great admirer and zelous promoter of your writings in his college ». Le 15 janv. 1694-5, Moly. accuse réception à Lk. de six exemplaires de l'*Essai* qui était pris comme texte d'explication.

² *Lk. à Moly.*, 2 juill., 4 août 1696.

³ *Wynne à Lk.*, 31 janv. 1694-5, et *Lk. à Wynne*, 3 fév. 1694-5. Cf. *Lk. à Moly.*, 26 avril 1695. « An abridgment is now making (if it be not already done) by one of the university of Oxford, for the use of young scholars, in the place of an ordinary system of logick. From the acquaintance I had of the temper of that place, I did not expect to have it get much footing there... He (Wynne) seems to be a very ingenious man and writes sensibly about it. » (l'*Essai*). Le livre de Wynne parut en mars 1696 (Cf. *Lk. à Moly.*, 30 mars 1696). Lk. lut l'abrégé et le trouva bien fait (*Lk. à Moly.*, 2 juil. 1695). Moly. déclara l'entreprise peu heureuse : « I wish Mr. W. 's abridgment had been yet undone » (6 juin 1696). L'abrégé lui paraissait bien froid en comparaison de l'*Essai*. C'est le défaut presque inévitable de tous les abrégés et ils furent nombreux de la philosophie de Lk. : Cf. *Catal. du Brit. Mus.*

neux à son illustre ami; les faits paraissaient justifier cette confiance. Cependant, dès 1695, Locke, déjà tant de fois attaqué, apprenait que l'on imprimait quelque chose contre sa philosophie. « Si c'est un chercheur sincère, écrit-il à Molyneux, je serai content; si c'est un vain disputeur, je n'y ferai pas attention¹ ». Cette année (1695-96) ne fut remplie que par les attaques d'Edwardes contre le *Christianisme Raisonnable*. Seule la perfidie de cet adversaire et le danger que présentaient toujours les polémiques de ce genre, obligèrent Locke à entrer en lice, malgré les conseils de Molyneux². Mais à partir de 1696, les attaques contre l'*Essai*, les seules dont nous retiendrons quelques-unes, se produisent de divers côtés, et en si grand nombre, que nous devons d'abord en fixer la chronologie.

L'été de 1696, Locke lit, en compagnie de Mr. Cunningham, les *Remarques* de Leibniz sur l'*Essai* (Cf. *Lk. à Moly.*, 10 avril 1697).

Dans l'automne 1696, Stillingfleet publie sa *Vindication of the Trinity*. Molyneux la lit et demande à Locke de répondre (3 fév. 1696).

Au début de 1697, Sherlock, le futur évêque de Londres (*a man of no small name*, écrit Locke à Molyneux, 22 février 1697), prononce un *caveat* contre tout livre con-

¹ *Lk. à Moly.*, 20 nov. 1695.

² Edwardes s'acharna sur le *Christ. Rais.* (1695) comme Proast sur les *Lettres sur la Tolérance*. En 1696, Ed. publie : *Some Thoughts concerning the several causes and occasions of Atheism... with some brief reflections on a Book intituled the Reasonableness of Ch.* etc. Lk. réplique, la même année, par la *Vindic. of the Reas.* Ed., loin de désarmer, publie en 1696 encore, son : *Socinianism unmasked*, et en 1697 : le *Socinian Creed*, qui provoque de la part de Lk. la 2^e *Vindication*. L'opiniâtre Ed. fit paraître la même année : *A brief vindication of the fundamental articles of Christ. Faith from Mr. Lk.'s Reflect. upon them in his Book of Education*; enfin en 1698 : « *A free but modest Censure on the late Writings and Debates of Mr. Ed. and Mr. Lk.* En même temps BOLD défendait Lk. contre Ed. dans un sermon (1697), une réplique à Ed. (1697), et des *Observations* (1698). Le tout fut réuni en 1706 dans « *A Collection of tracts published in vindication of Mr. Lk.'s Reason. etc. and of his Essay* », chez Churchill, le fidèle éditeur de Lk. et de ses amis.

traire à la doctrine des idées innées, et attaque en chaire la doctrine de l'*Essai*. C'est sans doute à cette époque que fut insérée la *Digression concerning connate ideas* : sect. 3 du ch. II de son *Discourse concerning the happiness of Good and Punishment of the Wicked in the next World* (1704) (Vid. p. 59)¹. Du 7 janvier 1697 est la première lettre de Locke à Stillingfleet.

Fin avril, Locke reçoit de Burnet les remarques de Leibniz (*Lk. à Moly.*, 10 avril 1697) et les communique à Molyneux, qui déclare comme Locke n'y rien comprendre (*Moly. à Lk.*, 15 mai 1697).

Mai 1697; réplique de Stillingfleet.

La même année (1697), Jhon Serjeant, anglican devenu catholique, qui avait publié, en 1665, des discours (*Rational Discourses on the Rule of faith*) réfutés par Tilloston, écrit contre l'*Essai* : *Solid Philosophy asserted against the Fancies of the Ideists*, 160 pages in-8° (1697). En même temps Thomas Burnet publiait un *tract* anonyme contre Locke; (il ne faut pas confondre ce Th. Burnet, auteur de la *Telluris Theoria sacra*, avec le célèbre évêque, ni avec l'ami de Locke, Burnet de Kermnay, dans le comté d'Aberdeen).

1697. 2^e lettre à Stillingfleet, datée du 29 juin, avec un court appendice en réponse à Burnet. — Nouveau *tract* de celui-ci, que Locke laisse sans réponse. Le 26 octobre, Stillingfleet écrit à Molyneux, son ami, au sujet de la réplique de Locke. Molyneux lui répond assez vivement le lendemain, et le surlendemain, envoie les deux

¹ Lk. écrivait à ce sujet en 1704, quatre mois avant sa mort, à A. Collins, qui lui avait envoyé le *Discourse*, que malgré l'habileté de Norris il ne pouvait apercevoir la connexion de ses idées, qu'il n'enviait point aux autres le bonheur d'être instruit par une méthode si sublime et si extraordinaire de raisonner : « Je me contente de ma médiocrité, bien que j'appelle en moi la faculté de penser esprit, je ne peux aucunement l'égaliser ni la comparer à cet être infini et incompréhensible, que faute d'une juste et distincte conception, on appelle aussi esprit, ou l'esprit éternel. » (Cf. ST. JHON. *Phil Works Bohn's St. Lib.*, I, p. 9).

lettres à Locke (*Moly. à Lk.*, 28 oct. 1697). Les dates des deux premières lettres sont peut-être un peu modifiées par Molyneux.

1697 (*Lk. à Moly.*, 11 sept.). Norris prépare de nouvelles objections contre l'*Essai* : *Mr. N. as I hear is writing hard against it.*

1698. 2^e lettre de Stillingfleet. Du 4 mai est datée la troisième réponse à Stillingfleet.

1699. Burnet publie une troisième lettre, demandant avec insistance une réponse. Il ne l'obtint pas ; Locke se contenta de mettre des annotations sur les marges du libelle. (Ce sont les *Marginalia Lockeana*, publiés dans *New Englander and Yale Review*, par Dr. NOAH PORTER, 1887.)

1699. Samuel Bold, recteur de Steeple, dans le Dorsetshire, ami inconnu de Locke depuis la *Lettre sur la Tolérance*, publie : *Some considerations upon the princ. Objections wich have been published against Mr. Lk. 's Essay.*

1702. Henry Lee, *Antisepticism.*

1703. Broughton, *Psychologia*. Bold y répond, le 12 septembre 1703 (Cf. *Collect. of Tracts*, etc.... 5^o disc., pp. 95-176.) Locke estimait, après y avoir jeté un coup d'œil, qu'il ne valait pas la peine de s'arrêter à la critique de Broughton.

1704. Norris fait paraître de nouvelles critiques de l'*Essai* dans la deuxième partie de sa *Théorie du Monde idéal*, probablement celles auxquelles Locke fait allusion dans sa lettre à Molyneux du 11 septembre 1697.

Si l'on se rappelle que tous les écrits de Locke, sur quelque sujet que ce soit : politique, religion, finance, furent presque aussi attaqués que l'*Essai*, on se fera quelque idée de l'activité qu'il dut dépenser comme polémiste. Or, il le fit le plus souvent à contre-cœur (Cf. *Lettre à Moly.*, 11 sept. 1697), car nul n'eut moins que lui le goût des disputes. Mais il y voyait, lorsqu'elles s'élevaient entre amis sincères de la vérité, une épreuve à laquelle

il était loyal et même prudent de soumettre ses opinions. Les sentiments de Locke sur ce point sont aujourd'hui fort répandus ; aucun moyen d'attirer l'attention ne nous semble plus contestable que la querelle.

Les discussions perdent, avec le temps, beaucoup de leur intérêt. Cependant les attaques contre l'*Essai* gardent un intérêt historique : elles ont souvent pour auteurs des hommes fortement attachés aux opinions les plus répandues, des gens d'église, naturellement conservateurs et dogmatiques en philosophie. Elles servent donc à montrer l'originalité de l'*Essai*. Les partisans de Locke sont des savants, comme Molyneux, des esprits aventureux, comme Toland, des gens qui ont subi quelque condamnation, comme S. Blod ¹. La doctrine de l'*Essai*, par son contenu positif, et non moins par son esprit, se trouve donc en opposition avec la philosophie généralement reçue, sur certains points que la discussion rend saillants.

§ 84. — TOLAND.

L'occasion des attaques de Stillingfleet fut la publication du livre de Toland, *Christianity not mysterious*, ou : « Traité montrant qu'il n'y a rien dans l'Evangile de contraire à la raison ni de supérieur à elle, et qu'aucune doctrine chrétienne ne peut être proprement appelée un mystère. » L'inspiration générale de l'ouvrage est conforme à celle de Locke, dans l'*Essai* et dans le *Christianisme raisonnable*, ce qui n'est pas pour surprendre, puisque le philosophe d'Oates connaissait Toland, ancien élève de Le Clerc ; il voyait en lui un jeune homme plein de talent, d'un esprit indépendant, libre de préjugés, capable en un mot, s'il voulait s'y employer avec prudence, de servir très utilement la cause de la vérité. Nul doute que l'in-

¹ Condamné en 1682 par l'Evêque de Bristol, pour avoir prêché en faveur des dissidents, puis par le tribunal civil pour avoir recommandé un non-conformiste. Toland subit aussi de multiples condamnations.

fluence personnelle de Locke, comme celle de ses écrits, n'aient contribué à développer chez le jeune et vigoureux écrivain, ce zèle pour la tolérance et pour la vérité, qui dégénéra malheureusement, exalté par la persécution, en une sorte de fanatisme.

C'est donc l'inspiration, non le ton de Locke ou de Le Clerc qu'on retrouve dans la véhémence préface de la *Christianity*. « Telle est la déplorable des conditions de notre âge, qu'un homme n'ose dire ouvertement et directement ce qu'il pense en matière de religion » (p. 5). (On sait que l'affectation de cette audace, devait faire chasser Toland d'Irlande, de Londres, et brûler son livre.) Un peu plus loin : « Chose étrange, s'écrie-t-il, c'est le nom sacré de la religion, qui ne signifie rien, sinon sainteté, paix, vertu, dont on abuse universellement pour couvrir l'ambition, l'impiété et la tyrannie » (p. 6). Mais la méthode dont on se sert pour entretenir ce « mystère d'iniquité » est encore plus intolérable : les théologiens trouvent leur intérêt aux obscurités de la science divine ; si leur savoir n'était inutile au salut, « que de systèmes, que de livres infiniment plus difficiles que l'Ecriture, on devrait lire aujourd'hui pour devenir théologien ! » (p. 24). Ce sont ces obscurités dont il s'agit de délivrer les fidèles.

Cette préface est suivie d'une introduction sur « l'état de la question ». Les hommes sont partagés sur le fondement que l'on doit donner à la croyance ; les uns prennent l'autorité des Pères de l'Eglise ; les autres celle de tels ou tels docteurs, ou celle du chef de l'Eglise ; d'autres ne font état que de l'Ecriture et s'attachent à son sens littéral, sans égard pour la raison. Toland prétend que la raison seule peut conduire à la certitude et qu'il faut lui soumettre les choses de la foi, comme celles de la nature. Des trois sections de l'ouvrage, la première, où l'auteur traite de la *Raison*, est la plus intéressante pour nous, parce qu'il y reproduit la doctrine de Locke.

Après avoir distingué plusieurs sens erronés du mot raison, il distingue cette faculté de la simple perception des sons, couleurs, figures, etc., et de la conscience que nous avons de nos opérations mentales : connaître, douter, affirmer, etc. L'esprit peut comparer les idées et percevoir entre elles des relations (*agreement or disagreement*) médiatement ou immédiatement. Quand la relation est immédiatement évidente, il y a connaissance, mais non raison, puisqu'il n'y a pas raisonnement (cela n'est pas dans Locke) ; mais on a, dans ce cas, la plus parfaite évidence. Ordinairement il est nécessaire d'insérer les intermédiaires entre deux idées pour en percevoir la « connexion » ; cette façon de connaître s'appelle « raison ou démonstration ». La démonstration se ramène par l'examen attentif des preuves, à l'évidence immédiate : « bien que la *self-evidence* exclue la raison, toute démonstration devient à la fin *self-evidente* ¹ ». Autres thèses de l'*Essai* : « Quand nous n'avons ni notions ni idées d'une chose, nous ne pouvons pas du tout raisonner dessus, et quand nous avons des idées, s'il nous en manque d'intermédiaires pour montrer la convenance ou la disconvenance constante et nécessaire des premières, nous ne pouvons dépasser la probabilité ². » Dieu nous a donné le pouvoir de suspendre

¹ « Thought self-evidence excludes reason, yet all demonstration becomes at length self-evident », p. 13.

² « When we have no notions or ideas of a thing, we cannot reason about it at all, and when we have ideas, if intermediate ones, to shew their constant and necessary agreement or disagreement fail us, we can never go beyond probability. » Le livre de Toland n'avait pas fait probablement fort bonne impression à Molyneux ; cependant l'auteur lui était recommandé par Lk., il voit en ce jeune homme « a candid freethinker, a good scholar ». *Moly. à Lk.*, 6 avril 1697. La même lettre nous apprend que le clergé était fort monté contre Toland, qu'à son arrivée dans la ville, il eût « en guise de bienvenue, à subir les attaques d'un évêque du haut de la chaire ». Lk. répond que son protégé a de grandes qualités, mais que sa vanité pourrait bien le perdre (1^{er} mai 1697), puis, que ses relations avec lui n'ont été qu'assez vagues et enfin, qu'il met une très grande différence entre « ceux qu'il reçoit dans son cœur et ceux qu'il reçoit dans sa chambre » (15 juin 1697). Il avait déjà désavoué les opinions de Toland dans sa première lettre à Stillingfleet,

notre jugement tant que nous n'avons pas obtenu l'évidence (*op. cit.*, p. 20). Toland distingue les qualités premières des secondes : les unes répondent réellement (*really*), et les autres occasionnellement (*occasionally*), à quelque chose (*motion of particles*) dans les corps.

Il reproduit donc assez fidèlement la doctrine de Locke ; il ne s'en éloigne, en dehors de quelques inexactitudes de détail, qu'en soutenant (sect. 3) que les vérités révélées ne dépassent pas la raison. Au lieu de soumettre, comme Locke, l'authenticité de la révélation à une critique, c'est son contenu qu'il veut réduire aux limites de la raison humaine. La fidélité avec laquelle il reproduit dans tout le reste les thèses et les expressions mêmes de l'*Essai*, était bien faite pour donner le change à Stillingfleet et pour compromettre Locke.

§ 85. — STILLINGFLEET.

Dans sa *Vindication of the Trinity*, après avoir montré que le dogme de la Trinité n'est pas contradictoire, Stillingfleet examine (ch. x) deux autres objections, qu'on a coutume d'élever contre ce mystère au nom de la raison : 1° puisque cette doctrine est au-dessus de la raison, comment la raison pourrait-elle nous obliger à l'admettre ? 2° si l'on admet des mystères parce qu'ils sont de foi, il n'y a point d'absurdités que l'on ne puisse être contraint de croire sur le même fondement.

mais celui-ci insistait de nouveau dans sa première réplique (mai 1697), précisément au moment où Toland se trouvait en mauvaise posture, pour rejeter sur Lk. la responsabilité des égarements de son disciple. Moly. écrit à Lk. le 20 juillet, que Toland et son livre ont été déferés à un grand jury (tribunal civil), dont aucun membre sans doute n'avait lu une page de la *Christianity*, puis : « Mr. Toland est à la fin chassé de notre royaume ; ce pauvre gentilhomme par sa conduite imprudente avait excité contre lui une réprobation si générale, qu'il était dangereux pour quelqu'un de l'avoir vu et de lui avoir parlé une seule fois. » 11 sept. 1697. Cela est écrit dans l'intention d'inviter Lk. à en user prudemment avec Toland, qui pourrait de nouveau recourir à son patronage.

Il faut examiner, pour répondre à la première difficulté, ce qu'est la raison et de quel droit elle pourrait rejeter une doctrine qui la dépasse. Or, la nature de la raison n'a été bien expliquée ni par les unitariens, qui parlent tantôt de perceptions « claires » et « distinctes », tantôt de *natural ideas* ou de *congenit notions* (idées innées), ni par Toland, pour qui « nous devons avoir des idées claires et distinctes de tout ce dont nous voulons être certains », le seul moyen d'arriver à la certitude étant de comparer les idées. N'y a-t-il pas beaucoup de choses, dont nous sommes certains, sans en avoir de telles idées, ou sans faire intervenir des « idées moyennes » ? On aperçoit l'inexactitude commise par Toland dans l'interprétation de Locke : pour celui-ci une relation entre des idées imparfaitement claires, peut être évidente. On aperçoit aussi chez Stillingfleet la confusion ordinaire que font les dogmatistes entre vrai et réel, entre les jugements d'existence et les jugements de relation. Cette distinction perdue de vue, on n'aperçoit dans la doctrine de l'*Essai* que des contradictions et des sottises : « nous ne pouvons pas raisonner sans idées claires, et cependant nous pouvons être certains sans elles ». Peut-on être certain sans la raison ? ou celle-ci nous donne-t-elle de vraies notions des choses sans les idées ¹ ? Si les données de la sensation et de la réflexion sont « la seule matière » et le seul fondement de nos « raisonnements », comment pouvons-nous savoir qu'il y a des substances spirituelles et corporelles, puisque nous n'en avons pas d'idée claire et distincte. Or, ce sont précisément les idées de substance (pp. 234 et suiv.), de nature et de personne (pp. 225 et suiv.) qu'il importe d'éclaircir pour justifier le dogme de la Trinité.

SUBSTANCE. — Ni la sensation, ni la réflexion ne nous donnent de représentation de la substance ; ce mot n'ex-

¹ « We cannot reason without clear ideas and yet we may be certain without them. Can we be certain without reason? Or doeth our reason give us true notions of things without those ideas? » p. 239.

prime qu'une supposition incertaine « d'un je ne sais quoi » sous-jacent aux apparences des choses et à notre pensée. Maints passages de l'*Essai* exposent cette doctrine, (ex. gr. : II, XXIII, 4, 5, 6, 22), qui « bannit la substance de la partie raisonnable du monde ¹ ».

Il est vrai que nous n'avons pas de la substance une idée claire et distincte par la sensation ni la réflexion ; mais ce n'est pas ainsi que l'esprit l'obtient, ni par la simple comparaison des données de l'expérience : c'est « en formant des notions distinctes et générales des choses, tirées des idées particulières » ² ; ainsi nous pouvons être certains de quelque chose dont l'idée ne vient pas de l'expérience ³.

Stillington reproche à Locke d'avoir rendu impossible la démonstration de la spiritualité de l'âme, en admettant

« ¹ Discarring substance out of the reasonable part of the world. » Lk. s'empare de cette expression, hésite sur sa signification, confesse qu'il n'y a en effet en lui et « toute la tribu des logiciens », dont il cite pour son nom sans doute autant que pour son autorité Bugersdicius Sanderson, qu'une idée confuse, inadéquate de la substance ; il pense que Still. n'en a pas une plus parfaite de Dieu et qu'on pourrait l'accuser lui-même d'être « one of these gentlemen that have almost disscarred God or the other mysterious things wherof he contends we have very imperfect and inadequate ideas, out of the reasonable world ».

² « By forming distinct and general notions of things, from particular ideas. »

³ Comme les réponses de Lk. sont parfaitement conformes à la Doctrine de l'*Essai* et qu'il est aisé de les prévoir, nous nous contenterons, *breuiatis causa*, d'en indiquer parfois en note l'essentiel.

Il accorde à Still. que l'idée générale de substance ne vient pas de l'expérience (1^{re} Let., p. 35) et il n'en explique pas très clairement l'origine : l'esprit perçoit une connexion nécessaire entre l'idée d'un groupe d'apparences et celles d'inhérence ; c'est une idée « relative » ajoutée à celle du rouge d'une cerise ou de la pensée dans l'homme. A toute idée de qualité, l'esprit ajoute donc « l'idée corrélatrice d'un support » ; mais ce n'est là qu'une supposition ; de plus l'expression support est une métaphore sensible et le je ne sais quoi, auquel on donne ce nom, est le faible résidu d'abstractions multiples dont les idées simples ont fourni la matière (p. 39). En somme, Lk. avoue que l'idée de substance s'impose à notre esprit ; que nous ne pouvons penser les données de l'expérience, qu'en les rapportant à cette idée ; que celle-ci a un contenu positif insignifiant, son caractère le plus remarquable étant d'être corrélatrice de toute donnée empirique.

que la matière pourrait penser (*Essai*, IV, III). Toute la discussion, Locke prend plaisir à le faire remarquer (1^{re} Let. à Still., pp. 68 sqq.) repose sur l'ambiguïté des termes. L'idée d'esprit est l'idée complexe d'une substance qui pense, et nous ne pouvons douter qu'il y ait en nous une telle substance, puisque nous avons conscience de penser de diverses manières. L'idée de corps est celle d'une substance étendue et solide ; l'expérience nous apprend qu'il y a certainement des corps ; nous pouvons donc comparer les idées corps et esprit, en opposer les noms. Mais nous n'avons par l'expérience aucune idée de la matière ni d'un être immatériel, et l'opposition ici est purement verbale. On commet donc une faute, quand on oppose matière à esprit et l'on ne sait ce que l'on dit, quand on raisonne sur la nature des êtres matériels ou immatériels. Il paraît probable que la substance pensante est d'une autre nature que la corporelle, si l'on en peut juger par les effets comme de l'arbre par ses fruits ; mais cela ne saurait être démontré (1^{re} Let. à Still., pp. 65, 67).

NATURE ET PERSONNE. — Ces deux idées, pas plus que celle de la substance, ne viennent de l'expérience. Le mot nature peut être pris : a) dans un sens concret pour désigner une « propriété essentielle d'une chose » ; b) pour la chose même en quoi sont les propriétés. Stillingfleet est d'avis que le mot nature doit avoir la même extension que celui de substance et qu'on peut l'appliquer aux êtres spirituels, aussi bien qu'aux corporels ; c) pris abstraitement, nature signifie l'essence d'un genre (*Vind.*, p. 254). Cela posé, nous n'arrivons pas à déterminer les natures abstraites par les seules idées ; en effet, nous ne voyons pas la pure essence des choses, mais la *similitude* de leurs pouvoirs ou propriétés ; et, de cette comparaison, nous concluons qu'il y a (ex. gr.), dans tous les hommes, une même nature. Or, ce qui fait la différence et la ressemblance entre les choses, doit être aussi réel que ces *différences* que nous voyons ; il y a donc une essence réelle des choses :

c'est « cette constitution interne d'où découlent leurs pouvoirs et leurs propriétés ¹ ». Si d'ailleurs un homme péchait par omission ou par excès en rassemblant les éléments d'une idée complexe, ex. gr. : celle d'homme, de cheval, d'arbre, l'essence réelle de ces choses n'en serait pas changée ; d'ailleurs les essences réelles sont immuables *unchangeable*, et toujours identiques à elles-mêmes, malgré la diversité des individus (*Vind.*, p. 259).

On voit que cette objection naît, elle aussi, de la confusion du rationnel avec le réel : la ressemblance des choses n'est pas *vue* en elles ; elle résulte d'un jugement ou d'une comparaison que fait l'esprit à leur sujet ; ce qui est créé par cet acte mental n'existe pas dans les choses mêmes : l'idée générale, c'est-à-dire ce qui est le même en plusieurs, n'est qu'une relation dont l'expérience fournit les termes ou l'occasion. Locke n'a pas fait très nettement cette remarque ; mais il ne conçoit pas qu'il puisse rien exister qui ne soit individuel ; ni que la nature de Peter, John et James puisse être à la fois une dans tous et distincte dans chacun ².

La doctrine de Stillingfleet enveloppe une autre méprise : que nous distinguons les choses par leurs essences réelles ³. Locke convient aisément que la signification des mots suppose des essences, mais ils n'expriment que les nominales (1^{re} *Let. à Still.*, p. 205). La nature de l'homme n'est qu'un complexe d'idées simples ; elle pourrait ne pas comprendre dans l'opinion de tous, les mêmes éléments ; si les essences réelles ne dépendent pas de notre arbitraire, mais de la volonté du Créateur, leur répartition

¹ « The real essence is that internal constitution of things, from whence their powers and properties flow » (*Vindic.*, p. 256). « If the difference of things be real, that which makes them of one kind and not of another must not be a nominal but a real essence » (*Vindic.*, pp. 258-9).

² « Because I cannot by my way of ideas well put together one and the same and distinct » (1^{re} *Let. à Still.*).

³ « The mistake is this that things are here taken to be distinguished by their real essences » (*Ibid.*).

sous tel ou tel nom ne dépend que des idées que nous en avons (*Ibid.*, p. 213). Ainsi toute idée abstraite qui a un nom, forme une espèce réelle distincte, quelle que soit l'essence réelle « dont aucune ne nous est connue ¹ ».

Si la nature est pour Stillingfleet ce qu'il y a de semblable et d'essentiel chez plusieurs individus, la personne consiste dans ce qu'il y a de différent de l'un à l'autre ; c'est en cela que consiste la vraie idée de personne : elle vient de cette manière d'être qui est dans un individu et qui n'est pas communicable à un autre ². La personne est donc inférée comme la nature, Stillingfleet en convient ; mais il fait du résultat de cette opération intellectuelle un être réel. « Si, répond Locke, la nature et la personne sont des « êtres réels » qui existent sans relations avec ces deux noms (c'est-à-dire avec les essences nominales), je ne vois pas comment les idées simples ni aucune autre chose pourraient servir dans cette difficulté. »

Deux des attaques de Stillingfleet étaient particulièrement dangereuses, il prétendait que Locke s'était mis dans l'impossibilité de prouver l'existence de Dieu, en faisant des idées simples ou des idées claires et distinctes le seul fondement de la raison ³ (*Vind.*, p. 244), ce qui est le principe de Toland, non la doctrine de l'*Essai*. Stillingfleet montre sans peine qu'aucune idée n'implique l'existence de son objet ; qu'il faut, pour conclure à l'existence de Dieu, faire appel aux principes de la raison ; de plus, l'intuition du *cogito* n'est pas une représentation claire et distincte :

¹ « The truth is every distinct abstract idea, with a name to it, makes a real distinct kind, whatever the real essence (wich we know not of any of these) be » (*Ibid.*, p. 209).

² « Here lies the true idea of person, wich arises from that manner of subsistence wich is in one individual and is not communicable to another », p. 260.

³ Les termes de Stil. étaient grossiers : « Specially when the very idea of a supreme being implies its being infinite and incomprehensible, I know not whether it argues more stupidity or arrogance to oppose a doctrine relating to the divine essence because they cannot comprehend the manner of it ». p. 246.

c'est le sentiment d'un fait ou d'une réalité. Ainsi Locke emploie (IV, x) de bons arguments, qu'il n'avait pas, toutefois, le droit d'employer¹ (*Vind.*, p. 245).

Stillingfleet insinuait encore d'une façon très perfide, que Locke n'admettait pas les mystères de la religion. Non seulement il affectait de confondre les principes de sa philosophie avec les principes de Toland, mais après avoir montré, avec l'appui de plusieurs citations empruntées à l'*Essai*, combien l'entendement humain est borné : « J'en appelle, écrit-il, à la raison de l'humanité : peut-il y avoir quelque motif raisonnable de rejeter une doctrine que l'on propose comme révélée par Dieu, parce que nous ne la comprenons pas, surtout quand elle se rapporte à l'essence divine ? » (p. 83) Locke répond vivement à cette insinuation, et, à partir de ce passage, le ton de sa lettre change un peu et devient même parfois agressif (ex. gr. : quand il reproche à son adversaire de n'avoir pas expliqué, comme il l'annonçait, « ce que c'est que la raison »). Il proteste contre la confusion de ses opinions avec celles de Toland (1^{re} Let. à Still., pp. 64, 65, 88, 90, 94, 95). Il déclare ne pas apercevoir de rapport entre la querelle qu'on lui cherche et le dogme de la Trinité; il s'étonne même, dans le post-scriptum de sa lettre, de s'être laissé engager dans une polémique dont il ne voit ni la cause ni le but.

¹ On voit aisément la faiblesse de cette objection. Après avoir fait remarquer (p. 107) la confusion du passage où Still. a formulé et expliqué à sa manière la preuve de Descartes, Lk. montre que sa preuve est bien obtenue par la méthode de l'*Essai* « the new way of ideas ». Il fait remarquer d'abord qu'il ne place pas la certitude de la connaissance dans les idées mêmes, mais dans leur agrément ou leur désagrément (pp. 124 et suiv.), puis il accorde qu'il faut raisonner pour démontrer que Dieu existe; que nous n'avons ni de nous-mêmes ni de Dieu des idées claires et distinctes; ce qui ne nous empêche pas d'y appliquer le principe de causalité, puisque ce qui importe à la démonstration, notre existence, est très certain. Quant au principe de causalité, comme tous les « principles of pure reason », il est fondé sur la perception des relations causales entre des idées particulières. C'est la doctrine de l'*Essai*. Stil. répète son objection dans sa première réplique (pp. 81-88).

§ 83. — PREMIÈRE RÉPLIQUE DE STILLINGFLEET ¹

La discussion des opinions de Locke n'avait pas été poussée assez à fond dans la *Vindication*. La philosophie des écoles pouvait un effort de plus contre « la nouvelle voie des idées ». Stillingfleet revint donc, dans sa réponse à la lettre de Locke, sur les points qu'il avait déjà touchés. D'abord sur l'idée de substance. Il ne s'agit pas de savoir si Locke *croit* qu'il y ait des substances, mais s'il a le droit, d'après ses principes, d'*affirmer* qu'il y en a (1^{re} Let. de Stil., p. 7). Locke ne se sert que du mot *supposing*, pour indiquer comment nous concevons la substance au delà des apparences. Et quand il dit que nous ne sommes pas capables de penser autrement, cela suffit-il à nous assurer qu'il y a véritablement des substances ? (p. 9). La doctrine des idées complexes de substances est insuffisante, car les idées simples ne sont que des qualités, l'idée du *substratum* qui les soutient est une idée tout autre et qui ne peut venir par la même voie (*Ibid.*, pp. 16-17). Locke dit que nous joignons à l'idée des qualités, celle confuse d'un support, et il remarque justement qu'il y a entre ces deux idées une relation ou, comme il dit, que l'idée de substance est « corrélatrice ». Elle est donc un produit de la raison, non des idées. (Stillingfleet

¹ Lk. avait à peine répondu à Still. que Burnet lui communiqua les remarques de Leibniz. Il ne nous paraît pas utile de nous arrêter aux objections d'un contradicteur si profondément original, et qui semble préoccupé avant tout d'amener les autres à ses propres sentiments. Les remarques de Leib. ne servent qu'à montrer l'opposition des principes de Lk. avec les principales thèses du discours de métaphysique et de ce qui avait paru du même auteur dans les *Acta Erudit.* : les petites perceptions, le dynamisme, l'innéité de toutes les idées et l'utilité des propositions identiques, cette chimère poursuivie par Leib. à travers tant d'essais aussi stériles qu'étranges.

L'opinion commune de Molyneux, de Lk. et de Le Clerc (Cf. Lk à Moly., 3 mai 1697) était que Leib. n'entendait pas bien l'*Essai*, et que peut-être il ne s'entendait pas lui-même. Faut-il faire remonter jusqu'aux remarques communiquées par Burnet, la première idée des *Nouv. Ess.* ? Leib. y observe que de faire sur le livre IV de l'ouvrage de Lk. « les remarques convenables, ce serait faire un livre aussi grand que l'ouvrage même ».

veut dire non de l'expérience) (pp. 25, 27). D'ailleurs les représentations qualitatives que nous avons, ne portent pas en soi le signe de leur valeur objective ; elles ne peuvent donc servir de fondement à notre croyance qu'il y a des substances. Mais il ne faut pas exagérer le réalisme : ce n'est pas la substance en général qui existe, ce sont des substances individuelles, identiques par leur nature ¹. Telle est d'ailleurs la valeur de toutes nos idées générales.

De même que la substance, la nature des choses nous est connue par la raison, et non par les seules idées (*Ibid.*, p. 101). La question est, au fond, celle-ci : « La nature commune ou l'essence des choses consiste-t-elle uniquement dans une idée abstraite, ou dans un nom général, l'essence réelle ne se trouvant que dans des êtres particuliers, dont le nom a été abstrait ? » ² C'est la vieille question du nominalisme. (Stillingfleet rapproche l'opinion de Locke de celle de Hobbes, *Leviat.* ch. IV, *of Speech.*) Sans doute personne n'enseigne plus qu'il y a des êtres universels ; mais entre cette doctrine et celle qui fait des universaux de simples noms ou signes, il y a un intermédiaire : Dieu a créé les différences et les ressemblances des choses, comme les choses mêmes ; d'où cette conclusion étrange : « Il est certain que Dieu n'a pas créé seulement des individus, mais les diverses espèces avec leurs différences, il est certain que *ces différences ne sont pas seulement dans des noms ou de pures idées* ³ » (1^{re} *Let. de Stil.*, 111, 112).

¹ « I do not deny that there is a general nature of substance wick is real as a general idea can be... and yet this general substance doeth not exist of itself, yet it doeth really exist in the several individuals that belongs to its kind » (p. 28, *Ibid.*).

² « Wether the common nature or essence of things lies only in an abstract idea or a general name, and the real essence consists only in particular beings from wick that name is abstracted » (p. 107, *Ibid.*).

³ « It is certain that God created not only individuals but the several kinds with the differences wick they have from each other ; it is certain that these differences do not lie in mere names or ideas » (pp. 111, 112, *Ibid.*).

Stillingfleet tient à cette doctrine parce que s'il n'y avait que des individus et des noms, *nothing but individuals and names* (p. 123), la distinction de la nature et de la personne se trouverait effacée.

Il s'appesantit sur une question ¹ qu'il n'avait qu'effleurée dans la *Vindication* : la matière peut-elle penser ? Il ne se contente pas de distinguer les corps des esprits, c'est-à-dire, en somme, certaines apparences les unes des autres, il cherche à opposer par leur nature intime « les substances corporelles » et « spirituelles », et il donne à ces expressions non point la même signification positiviste que Locke, mais la signification métaphysique de l'Ecole (p. 53). La supposition de Locke est absurde et dangereuse : absurde en tant que contraire à la nature des choses ; dangereuse parce que « les grandes fins de la morale et de la religion » sont mieux assurées si l'on prouve l'immortalité de l'âme, par ses propriétés et surtout par son immatérialité (*Ibid.*, p. 55). Si l'âme était matérielle, elle ne serait autre chose que la vie, c'est-à-dire un certain mouvement des parties de la matière, or ce qui vit peut mourir. Mais l'Ecriture affirme l'immortalité. Il faut donc prouver l'immatérialité de l'âme. Or, chose étrange, la preuve en est admise par Locke lui-même (Cf. *Essai*, II, XXI, 8, 13) : la liberté est impossible sans la pensée ; par contre, les corps ne sont capables que d'action mécanique (*impulse* et *motion*) ; ils ne peuvent donc pas penser, contrairement à la supposition de Locke. Mais il admet aussi dans sa preuve de l'existence de Dieu, que cet être éternel doit être immatériel, sans quoi nul esprit n'existerait ; c'est admettre implicitement qu'il est essentiel à la matière de ne pas penser. Il ne lui reste donc qu'un recours : la toute-puissance de Dieu. Mais Dieu ne

¹ Cette question est de celles qui ont donné à Lk. le plus de tracas. Dès avant la publication de l'*Essai*, lord Asheley (le 3^e comte Shaftesbury) va le voir pour lui en parler ; ne l'ayant pas trouvé, il lui écrit (août 1689, *Kg.*, p. 182).

peut pas changer les propriétés essentielles d'un être sans en changer la nature ; faire penser la matière, ce serait la faire esprit ¹ (*Ibid.*, p. 79). Il va de soi que tous les raisonnements de Stillingfleet dépassent à chaque instant la méthode de l'*Essai*, et de la façon la plus illégitime, car la valeur métaphysique qu'il attribue à ses conclusions, résulte uniquement de la confusion qu'il fait entre corps et matière, esprit et être immatériel. Le préjugé dogmatique de prendre pour des réalités en soi, les objets de la raison, entretient cette confusion. Il explique encore le reproche que Stillingfleet fait à Locke, de conduire les philosophes au scepticisme et d'être sceptique lui-même : les égarements de Toland, qui veut renverser les mystères de la foi, en s'appuyant sur les principes de l'*Essai*, prouvent le premier, et Locke professe ouvertement qu'il se contente de sa « nouvelle méthode » par les idées dont Stillingfleet ne peut rien tirer de solide ².

§ 87. — BURNET.

En même temps que la lettre de Stillingfleet, Locke reçut les premières *Remarques* de Burnet ³. Celui-ci ne trouve pas les principes de l'*Essai* suffisants pour fonder

¹ Still. est peut-être ici plus cartésien qu'il ne convient à un dogmatiste, car si l'on ne peut changer l'attribut essentiel ou la nature d'une chose, sans en changer la substance, y a-t-il bien lieu de distinguer entre l'attribut essentiel et son support ?

² Malgré les sentiments chrétiens qu'il exprimait à la fin de sa lettre, Lk. a tort parce que « It is a thing of dangerous consequence to start such new methods of certainty as are apt to leave men minds more doubtful than before as will soon appear from your own concessions » (p. 381, 1^{re} let. de Stil.) « I found your notions as to certainty by ideas was the main foundation wick the author of Christianity etc., went upon » *Ibid.*, p. 48... « but my great prejudice against it is that it leads to scepticism, or at least that I could find no way to attain to certainty in it upon your own grounds » *Ibid.*, p. 125.

³ Cf. Post-scriptum de la 2^e lett. à Still. — « *Remarks upon an Essay concerning Hum. Und. in a letter address'd to the Author* Lond. printed for Mr. Woston at the tru Daggers in Fleet Street. 1897. Price 3 d. » La lettre de Burnet a 15 p., la réponse de Lk. en a 7.

la moralité, la certitude de la religion révélée et de l'immortalité ; il affecte, en posant des objections, de demander des éclaircissements. Le grand fondement de la moralité est la distinction du bien et du mal : mais aucun de nos sens externes ne fait cette distinction, elle doit être fondée non sur les apparences, mais sur la nature des choses, (c'est la doctrine classique du bien objectif) ; à moins que l'on ne se contente des critères du plaisir et de la douleur. Burnet pense que le bien et le mal ont leur principe dans la nature de l'homme, avant toute loi humaine. Locke, qui rattache le bien humain à la volonté de Dieu, le fait-il dépendre de l'arbitraire divin, de l'essence de l'homme ou de celle des choses ? (1^{er} *Tract de B.*, p. 6.)

Cette difficulté, à laquelle Locke n'a pas daigné répondre, ne mérite d'être retenue que parce qu'elle signale un des points sur lesquels la doctrine de Locke dépasse l'opinion communément admise : la moralité a son fondement, d'après l'Ecole, à la fois dans la volonté de Dieu, qui donne à la loi morale son caractère obligatoire, et dans la nature des choses : le bien objectif est cette nature même ; pour que nos actions soient bonnes, il faut qu'elles répondent à la connaissance que nous avons des choses et à l'estime que nous en faisons. Parce que nous ne pouvons connaître la nature des choses, Locke doit renoncer à la considération du bien objectif : le critère du plaisir prend, dans sa morale, comme dans la vie ordinaire, une grande valeur. Il est le signe le plus authentique que nous possédions, de la valeur de nos actions. En le soumettant au calcul, c'est-à-dire à la raison, on ne renonce nullement à le prendre comme signe de la bonté des choses, d'autant que ce calcul est fondé sur l'expérience que nous pouvons avoir des conséquences de telles ou telles actions, ou sur les prévisions hypothétiques qu'autorisent nos expériences antérieures. L'ignorance de la nature des choses emporte une autre conséquence : Dieu ne peut exiger que nous réalisions, par nos actes, un bien dont l'essence nous est in-

connue ; la bonne volonté a une valeur absolue. Ce sont ces conséquences impliquées dans l'enseignement de Locke, et pressenties, au moins confusément, par ses adversaires, qui ont donné lieu à l'objection de Burnet et à quelques autres pareilles.

Les autres questions de Burnet offrent moins d'intérêt : Locke n'a pas démontré que Dieu est véridique, sur quoi fonde-t-il la véracité de la révélation (*Ibid.* 6) ? Locke étudie l'entendement en naturaliste, comment a-t-il observé que l'âme ne pense pas toujours ? car observer c'est penser. Il compare la pensée dans l'esprit au mouvement dans les corps ; quand nous cessons de penser, quelle force nous fait recommencer ? car il faut une force pour remettre un corps en mouvement (*Ibid.*, 10). Si Dieu peut faire penser la matière, qui nous prouve qu'il ne l'a pas fait ? Les matérialistes ne pourraient-ils tirer avantage de cette opinion ? si elle n'était inconcevable (*Ibid.*, 13). L'immatérialité de l'âme n'est pas prouvée ni prouvable par les principes de l'*Essai*, elle n'est que probable ; n'en est-il pas de même de l'immatérialité de Dieu ?

§ 88. — DEUXIÈME LETTRE A STILLINGFLEET.

Locke répondit, au mois de juin, par un nouvel in-8° de deux cents pages à la réplique de Stillingfleet, reprenant avec un soin minutieux, selon sa coutume, toutes les accusations portées contre lui : il insiste sur le sens large qu'il donne dans l'*Essai* au mot idée ; nie que la certitude de la connaissance soit placée exclusivement dans les idées claires et distinctes, puisque nous pouvons avoir une connaissance évidente des relations qui existent entre des idées obscures à certains égards ; enfin il répète ce qu'il avait déjà dit dans sa première lettre des idées de substance, de nature, des essences réelles et nominales. Il consacre aux *Remarques* de Burnet un court postscriptum, écrit avec une mauvaise humeur manifeste (*an*

angry style, dit Burnet dans ses secondes *Remarques*). — L'auteur, écrit Locke, avance que son désir est d'être éclairé : mais il doit avoir quelque autre intention ; autrement il n'aurait pas publié sa lettre et il l'aurait signée. Il a d'ailleurs bien fait de ne pas signer, car il est honteux de poser des questions comme celle-ci : « Dieu est-il véridique ? » De plus, l'attaque de Burnet était faible, sans grand intérêt. Locke, harcelé de tous côtés, pouvait être un peu agacé ; il voulait couper court à ces polémiques, et surtout en écarter des adversaires superficiels ; il regrettait le temps passé en disputes. « Ceux qui trouvent dans l'*Essai* quelque chose à reprendre peuvent écrire contre lui, et si je le juge à propos, j'y répondrai. Car je n'entends pas que mon temps soit gâché par quiconque se trouve d'humeur... à montrer son habileté dans l'art de la dispute ¹. »

§ 89. — SERJEANT.

Les *Amoebea*, comme dit Leibniz ², de Locke et de Stillingfleet en étaient là quand parut le gros volume de Serjeant ³. Il n'est pas très juste de dire qu'il se faisait l'écho des calomnies d'Edwardes ⁴. S'il en répète quelque chose, ce n'est pas sur le même ton et c'est avec une tout autre autorité que le « fellow » de Cambridge (*such a poor wretch*), comme dit Molyneux, qui déconseillait à Locke de lui répondre. Serjeant, l'ami de Bossuet, avait derrière lui un

¹ « ... For I do not intend my time shall be vasted at the pleasure of every one who may have a mind to pick holes in my book and shew his skill in the art of confutation. »

² Dans une lettre à Burnet, 1687, *Kg.*, p. 196.

³ « Solid Philosophy asserted against the Fancies of the ideists or the method of Science farther illustrated with reflections on Mr. Lk. 's *Essai*, etc. Lond. » print. for Roger Clavill, etc... 1697. Lk. écrivait (11 sept. 1697) à Moly. : « Mr. Serjeant a popish priest, whom you must needs have heard of has bestowed a thick in octavo upon my *Essai*. » Il y a parmi les Œuvres de Serjeant 32 de ces « thick 8° » dont l'impression lui coûta 800 l. st.

⁴ BASTIDE : *Locke*, p. 282.

long passé d'études (cinquante années, dit-il dans la préface de la *Solid Philosophy*) : il était peut-être le plus inlassable des controversistes d'alors ; il s'était déjà exercé contre des adversaires illustres, comme Tilloston, et contre Ed. Stillingfleet ¹. Il pouvait, sans ridicule, s'adresser, dans la préface de son ouvrage, à tous les hommes instruits des deux Universités (Oxford et Cambridge), qui avaient un juste souci de la vérité et un désir sincère de science. Il prend le ton d'un homme qui possède la vérité et qui se croit autorisé à l'enseigner. C'est un maître mettant les jeunes gens en garde contre des nouveautés dangereuses : « Messieurs, après avoir publié la méthode que je vous dédierai, il me revint certaine information que plusieurs d'entre vous, étudiants de l'une et l'autre Universités, et que plusieurs de ceux qui ont la charge d'instruire les autres, s'appliquent à la méthode des idées pour arriver par là à une connaissance philosophique. »

Serjeant, comme la plupart des adversaires de Locke, voit surtout dans la doctrine de l'*Essai*, une façon nouvelle de poser et de résoudre les problèmes philosophiques. Il n'en saisit pas nettement l'analogie avec la méthode des sciences, qu'il ne connaît pas ; mais ils sent vaguement que la métaphysique dite traditionnelle est en danger. Aussi, en scolastique assez orthodoxe, Serjeant condamne-t-il cette méthode nouvelle, comme sans fondement et superficielle. Ne considérer que les idées, c'est *vitreum vas lambere pultem non attingere*. Malebranche, « un rêveur en philosophie », Descartes et, en général tous les modernes, anglais, hollandais et français, sont enveloppés dans la même condamnation ². Il recon-

¹ Il avait publié en 1679 « Error non plust; or Stillingfleet shown to be the man of no principles, etc. », et, en 1687-1688, les six lettres catholiques contre le même, alors doyen de Saint-Paul.

² « The whole sect of modern Philosophers, both in two neighbouring nations and in our own universities, etc... I deeply censure Malebranche as a phantastick in Philosophy, nay the whole way itself as disposing to enthusiasm. » Préf., § 14.

naît mieux que la plupart des critiques de l'*Essai*, le génie de Locke, et le place proche de Descartes ¹ ; mais cet excellent esprit, qui eût pu rendre la vérité irrésistible, est à demi perdu pour la république du savoir ; il prend ses imaginations (*fancies*) pour la réalité, (c'est précisément ce que Locke reprochait aux philosophes de l'Ecole), et il est entraîné dans le même courant de scepticisme que tous les idéistes ².

Le principe de sa philosophie, dit Serjeant, n'est pas clair (3^e *Disc. prél.*, p. 3), parce que le mot idée est ambigu et que Locke l'applique à des choses (par exemple aux phantasmes et aux notions) (*Ibid.*, p. 4, 17^e *Reflec.*, Cf. p. 350) qui diffèrent entre elles, non moins que le corps et l'esprit, car les premiers sont des images corporelles (*corporal resemblances*), les autres des représentations spirituelles (*spiritual resemblances*), ou, comme disent plus souvent les scolastiques : *species impressæ*, *species expressæ*. Les idées ne peuvent être les deux à la fois. Si elles sont corporelles, comment seraient-elles dans l'esprit ? et si elles sont spirituelles, les brutes n'en doivent point avoir, contrairement à ce que dit Locke (*Ibid.*,

¹ « Let the talent of wit in the ideists be incomparable (as doubtless that of Cartesius was, to whom I may with justice join Mr. Lk. » *Pref.*, p. 2. Il reconnaît aussi la bonne foi de Lk. Cf. 1^{re} *Reflect.*, p. 113.

² De ce scepticisme, Serjeant note un signe extérieur que l'on remarque à toutes les époques où l'importance de la science est généralement reconnue, où la pensée philosophique est peu sûre d'elle-même, parce qu'elle cherche sans grand succès dans les questions de philosophie la même clarté que dans les questions scientifiques. Serjeant a tort de confondre Lk., qui n'attend pas en toute matière des « démonstrations exactes », avec ces esprits médiocres, perpétuellement tenus en suspens par des exigences excessives ; mais il a raison d'écrire, pour le grand nombre de ceux qui s'écartaient de la philosophie des écoles : « Demonstrations are strange rarities in this sceptical age » (sect. 9) « He that know what demonstration is and verily judges his argument is such, and yet out of niaiserie and shemefastness says at every turn : I think, or perhaps this is true or may be true, should if I might advise him, wear a mask, for he does as good as tell his readers : Gentlemen, I offer you an argument, but I fear 'tis not worth your acceptance. A strange complement from one philosopher to an other. »

p. 18). Prenons qu'elles soient spirituelles, comment représenteront-elles le monde extérieur et comment jugerons-nous de l'exactitude de ces représentations (p. 19) ? Enfin, s'il nous faut avoir une idée des choses pour les connaître, ne faudra-t-il pas que nous ayons une idée de nos idées et ainsi de suite *ad infinitum* (p. 20) ? De même « il est impossible d'être conscient ou de connaître que nous connaissons », sans un nouvel acte de réflexion (p. 122). On évite toutes ces difficultés en admettant l'union substantielle et la perception immédiate. Par la première, on insère entre les corps et l'esprit le phénomène mixte de la sensation ; par la seconde, on joint dans l'acte de la perception le sujet et l'objet d'une façon si intime, que l'objet en soi et l'objet représenté ne sont pas distingués, ni réellement distincts l'un de l'autre. Il ne faut donc pas dire que les qualités sensibles, même les secondes, ne sont pas dans les corps : ceux-ci nous envoient des effluves (*effluvia*), qui en représentent la nature, et ne se contentent point de produire quelques mouvements dans les nerfs ¹. Mais ils pénètrent par eux jusqu'au siège de la raison, qui est la partie la plus noble du corps, toute la tête, et non point seulement la glande pinéale ². Les rêves, les souvenirs, les hallucinations, les « notions fantastiques » s'expliquent par l'excitation des *effluvia* demeurés en nous (p. 80).

Quant aux êtres dont nous ne pouvons pas recevoir d'images, ex. gr. : de Dieu (sect. 38-39 du 2^e *Disc. prél.*), nous pouvons en « discourir avec évidence », en niant ce que nous connaissons des êtres sensibles.

¹ *Reflec.* IV^o « Sensible qualities are the same in the object and into the mind », p. 137 « I must deny too consequently to my former doctrine, that sensible qualities are nothing in the object, but powers to produce various sensations in us, unless it be meant, that they have powers to send out such effluviiums into the brain by the senses, as imprint their very nature in our mind, and not barely to produce motions in our nerves ».

² « Yet I cannot approve of Cartesius his conceit that it is a glandule, wich is one of the ignoblest parts we have. » *Disc.* 4 *th.*, p. 68.

A ce compte, les termes de métaphysique, « au lieu d'être inintelligibles, sont les plus clairs » (*Reflect.*, xvi, p. 287).

Mais Locke doit avoir un préjugé contre la métaphysique (*it is probable he has taken a prejudice against metaphysick*, p. 113). Il en a un aussi contre la logique : il méconnaît l'utilité des maximes (*Reflect.*, xiv). Personne n'a jamais songé qu'elles fussent les premières vérités connues ou qu'elles fussent faites pour les enfants (p. 363) ; mais parce qu'elles sont à la fois évidentes et universelles, elles « influencent » une foule de propositions particulières (364). Quant aux syllogismes (*Reflect.*, xxi), dire qu'ils servent peu dans la démonstration, est contraire à la fois à la raison et à l'expérience. « Il aurait aussi bien pu dire d'un mot qu'ils ne sont bons à rien du tout ¹ ».

Enumérons encore deux ou trois des nombreuses insuffisances que Serjeant trouve dans l'*Essai* : Locke regarde comme simplement probables des choses démontrables (ex. gr. : l'existence de Jules César), ou bien « je ne penserai pas l'année prochaine les mêmes choses que cette année dans le même ordre » (p. 453). La définition de la connaissance dans l'*Essai* est fautive : 1° parce que la perception, étant un acte de l'entendement, en fait partie ; mais Locke a commis la faute d'accorder la perception aux brutes ; 2° parce que la connaissance ne porte, d'après lui, que sur les idées et non sur les choses (p. 317). Il fait même de la science des signes une partie de la philosophie, ce qui est rendre la principale partie du savoir humain délibérément verbale (*wordish*, p. 460). Il est vrai que Locke distingue assez bien les degrés de la connaissance ; mais il ne devrait pas nous accorder l'intuition, à nous mortels, dont les notions sont courtes et imparfaites (p. 323).

¹ « He might as well have said in one word they are good for nothing at all. »

La *Solid Philosophy* de Serjeant est un recueil des objections, qu'un dogmatiste convaincu et bien intentionné, mais tout à fait dépourvu d'esprit scientifique ¹, peut adresser à l'*Essai*. Il n'y aurait pas d'intérêt à les passer toutes en revue : toutes procèdent du même préjugé, que Serjeant n'a pas abandonné, il s'en serait gardé, au moment de suivre Locke dans ses *Recherches sur l'Entendement* ; « sans connaître ce qu'est la substance ou ce que sont les choses, nous ne pouvons pas prétendre à la philosophie ² ». D'où la nécessité pour philosopher de confondre les idées avec les choses, le connu avec le réel, d'imaginer des êtres répondant aux diverses abstractions dont vit la poésie métaphysique. Rien d'étonnant que Serjeant n'ait pas du tout compris l'*Essai* et que Locke, après avoir couvert de notes les marges de la *Solid Philosophy*, ait déclaré ne rien comprendre à la doctrine de Serjeant ³.

§ 90. — II^{me} TRACT DE BURNET.

Cependant Burnet publiait ses *Secondes Remarques* au début de 1698, et, malgré l'intervention de Molyneux, Stillingfleet, sa *Réponse à la deuxième Lettre de Locke* ⁴.

Comme dans ses *Premières Remarques*, Burnet attaque la doctrine de l'*Essai* par ses conséquences : Locke demande si un homme éveillé, puis endormi, est le même, c'est que ses principes ne lui permettent pas d'établir que la substance de l'âme est « permanente et distincte » par

¹ Il est vrai que S. avait été professeur et « préfet des études » au collège anglais de Lisbonne ; mais l'étude des sciences y était sans doute alors assez négligée (1643-1652). S. était surtout théologien ; dans sa *Solid. Phil.*, il prouve encore le plein par l'horreur du vide, p. 181.

² « Without knowing what substance or things is, we cannot pretend to philosophy ». p. 240. Cf. 242 : « We cannot be ignorant of the notion of substance or thing. »

³ *Lk. à Moly.*, 10 janv. 1697-98. Cf. *Moly. à Lk.*, 28 oct. 1697.

⁴ *The Bp's of Worcester answer to Mr. Lk.'s II^o Let. wherein his notion of ideas is proved be inconsistent with itself and with articles of christ. faith.* Lond., 1698, pp. 178.

rapport aux phénomènes qui s'y passent (p. 15). Mais les plus dangereuses conséquences concernent la religion et la morale (ce sont aussi celles auxquelles s'arrête surtout Stillingfleet dans sa deuxième réplique) : Locke regarde cette expression « certitude de la foi » (*certainty of faith*) comme un « pur jargon », (parce que, lorsque l'on est certain d'une chose, on ne croit pas, on connaît). Nous ne sommes pas certains de l'immortalité de l'âme ; la lumière naturelle ne nous permet pas de la démontrer, et la révélation n'est pas certaine par elle-même. L'incertitude de l'immortalité atteint la religion et la morale, qui dépend des sanctions futures, d'après Locke, puisque c'est sur la considération de la sanction que, dans l'*Essai*, se fonde la vertu. C'est d'ailleurs une autre erreur de Locke ; le bien et le mal, comme le vrai et le faux, doivent être réglés par la nature immuable des choses, et non par l'arbitraire divin ¹ (p. 26). Burnet s'est rencontré, cette fois, avec Stillingfleet.

§ 91. — II^e RÉPLIQUE DE STILLINGFLEET.

Stillingfleet reproche, lui aussi, à Locke de rendre inadmissibles certains dogmes religieux, notamment ceux de la Trinité et de l'Incarnation. Il ne l'accuse pas d'hérésie, mais de se jeter, par sa méthode des idées, dans un dangereux embarras ² ; il croit remplir son devoir de gardien de la foi, en montrant l'insuffisance de la « méthode » de Locke. D'ailleurs, comme Serjeant, il étend aux philo-

¹ A la fin de sa lettre, au lieu de signer, comme le lui demandait Lk., Burnet écrit assez méchamment : « Do you put your name to all the books and pamphlets you have writ, and I will put my name to this. »

² « ... Not that you need be afraid of the inquisition or that I intend to charge you in denying the Trinity; but my present deseing is to shew that your mind is so intangled and set fast by your notion of ideas, that you know not what to make of the doctrines of the Trinity and Incarnation » (p. 4. Cf. p. 45).

sophes modernes, et particulièrement à Descartes, fêré aussi de la notion d'idée, sa condamnation ¹.

Il distingue, parmi les vérités qui intéressent la religion et la morale, celles que peut nous découvrir la lumière naturelle et les articles de foi. L'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme sont de la première sorte. Mais Locke ne peut les établir par sa méthode, car aucune idée ne prouve l'existence de son objet. De plus, la matière peut penser et elle n'est pas essentiellement immortelle. Il faut donc croire ces deux vérités comme des articles de foi (p. 28). Mais ceux-ci dépendent uniquement du sens des mots contenus dans l'Ecriture, et ces mots ne représentent que les idées que nous nous sommes faites à nous-mêmes. Que devient alors l'objectivité de la foi ? Ainsi la croyance à la résurrection du même corps (p. 31), ne sera-t-elle pas influencée par l'idée que nous nous serons formée de l'identité ? Les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation du Sauveur, sont-ils encore concevables si l'on se forme de la personne, l'idée indiquée dans l'*Essai* ? Si chaque substance intelligente, comme celle dont l'introspection nous fournit l'idée, constituait une personne, il ne pourrait y avoir d'union de deux semblables natures (l'âme humaine du Sauveur et sa propre substance immatérielle), qui ne constituât deux personnes (pp. 46, 59). Il faut donc que la personnalité consiste dans quelque manière d'être, que l'expérience ne nous révèle pas, mais qu'elle autorise l'ontologiste à inférer. D'après la méthode de Locke, nature et personne ne peuvent être que des idées ; la Trinité et l'Incarnation ne seront que des conceptions irréelles (p. 54) ; ou plutôt, puisque l'on ne peut

¹ Dès sa 1^{re} let., Stillingfleet reconnaissait dans Toland et dans Lk. la terminologie de Descartes. Mais il était enclin à mettre ce dernier hors de cause : « I doubt all this talk about clear and distinct ideas being made foundation of certainty, came originally from these discourses or meditations wick are aimed at. The author of these was an ingenious thinking man, and he endeavoured to lay the foundation of certainty, as well as he could » p. 247.

concevoir par la comparaison des idées ¹ deux natures en une seule personne, ne faut-il pas rejeter ces dogmes ; car : « lorsqu'une proposition, tirée de l'Ecriture se présente à nous avec un sens douteux, ne devons-nous pas avoir recours à nos idées ? » ² et si les idées ne peuvent être accordées avec le texte de l'Ecriture, pourra-t-on croire une chose, tout en étant certain du contraire (p. 64) ? Stillingfleet s'adresse à Locke : « Il vous reste cette consolation, écrit-il, que vous n'êtes pas le premier qui se soit précipité dans des difficultés insurmontables, quant aux matières de foi, par cette voie des idées ; car Descartes lui-même l'a fait d'une manière remarquable. Lorsqu'il a voulu prouver l'existence de Dieu par l'idée que nous en avons, sa preuve n'a point trouvé de crédit auprès des gens qui vont au fond des choses » (*the inquisitive part of mankind*), parce que la réalité objective de son idée n'était pas garantie ; et son second argument a été trouvé sans force (Stillingfleet cite Huet : *Cens. Philos. Cart.*, ch. VIII, sect. 3, n° 4), à moins qu'on le fonde non plus sur les idées, mais « sur la nécessité de l'existence dans la nature des choses ». D'ailleurs les défenseurs des idées sont loin de s'entendre : Descartes soutient sur l'espace et les corps le contraire des opinions de Locke : « N'est-ce pas une admirable méthode de certitude, qui sur une idée des plus évidentes et dépendant de nos sens, divise si radicalement les grands défenseurs des idées ³ » ? Cette

¹ Allusion à la 1^{re} Let. de Lk. Il n'est pas besoin d'insister sur la très grande différence qui sépare la vraie doctrine de l'*Essai* de celle supposée par Stil. On serait tenté de croire à voir certaines de ses critiques « qu'il n'a eu ni l'occasion, ni le loisir, ni le désir de lire l'*Essai* », comme il l'écrivit à Molyneux (26 oct. 1697). Mais le plus vrai semble bien être que ses préjugés l'ont empêché de comprendre l'ouvrage de Lk.

² « When a proposition is offered you out of Scripture to be believed and you doubt the sense of it, is not recourse to be made to your ideas ? » p. 60. C'est en effet la doctrine de Lk. quand il s'agit de choses qui ne sont pas « au-dessus de la raison ».

³ « And is not this an admirable method of certainty when in one of the

méthode permet de soutenir toute sorte d'absurdités, telle la négation du vide, par Descartes ¹ (p. 86). Locke propose un genre de démonstration auquel n'ont jamais pensé les vieux philosophes (*the old Philosophers*), ² (p. 130), (la déduction formée d'une série d'intuitions). Il remarque très justement que Locke donne exclusivement des exemples mathématiques (et moraux), parce que les êtres mathématiques ne sont que dans l'esprit et qu'il est impossible « d'arriver à une démonstration sur les choses réelles, par cette voie d'intuition des idées ³ ». Mais Stillingfleet refuse toute valeur à cette méthode, qu'il ne comprend pas, parce que ce qui est vu par intuition, n'a pas besoin d'être démontré ; comment la démonstration serait-elle formée de preuves évidentes par elles-mêmes ⁴ ? En tout cas, cette méthode ne convient pas à la physique ; elle y a donné lieu à de grandes méprises dans la philosophie moderne : le système de Descartes en est un exemple remarquable ⁵. Non seulement Stillingfleet se méprend plus gravement que Locke, sur la valeur d'une science mathématique de la nature, mais il n'a aucune idée de la

plainest ideas wick depend upon our senses the great deffenders of ideas differ so fundamentally », p. 78.

¹ Dans la *Solid. Phil.*, Serjeant tenait pour une égale absurdité l'opinion de Lk. et la combattait par l'horreur du vide ; ce qui donne à penser que les dogmatistes n'étaient guère mieux d'accord que les idéistes.

² Stil., s'il eût pu lire les *Regulæ*, l'eût sans doute reconnue chez Descartes. Les vieux philosophes sont non seulement les anciens, mais aussi des hommes de la Renaissance ; Stil., après Aristote et le Ps. Plut., cite Ramus, *Schol. Metaph.*

³ ... « It is impossible to come to demonstration about things in this way of intuition of ideas », p. 134.

⁴ « ... So that according to your method of demonstration that wick is used as a proof must need no proof », au lieu que la démonstration syllogistique exige que l'on prouve toutes les propositions que l'on avance.

⁵ « ... For it may be, it has been the occasion of some great mistakes of the philosophy of this age that ingenious and mathematical men have laboured so much to accommodate the principles of that science to the nature of material things (p. 148)... of wick we have a remarkable instance in the system of Descartes ».

connaissance mathématique ; il distingue : 1° une connaissance sensible (*certainty by sense*) (p. 11) ; celle que nous avons de l'existence des choses, et il n'aperçoit pas le jugement d'existence qu'enveloppe cette manière de connaître, parce que la doctrine de la perception immédiate et de l'union substantielle lui en masque l'importance ; 2° une connaissance rationnelle (*certainty by reason*) (p. 11. Cf. 1^{re} *Let.*, p. 51), qui se produit lorsque nous inférons de l'existence d'une chose présente à nos sens l'existence d'une autre qui ne l'est pas ¹ et, dans ce cas, il ne distingue pas la certitude historique (non plus que Serjeant, qui reprochait à Locke de ne point admettre comme certaine l'existence de César), de la certitude métaphysique (ex. gr. : celle de l'existence de Dieu). A condition d'être un peu précisées, ces distinctions seraient fort bonnes et conformes à la doctrine de Locke. Mais le grand tort de Stillingfleet est de vouloir appliquer à la connaissance sensible ou traditionnelle les mêmes règles qu'à la connaissance mathématique ou morale ; il confond, dès qu'il s'agit de la « méthode des idées », les jugements d'existence et les jugements de relation : ainsi quand il démontre, par les principes de Locke, que nous ne pouvons prouver qu'il y ait des hommes : nous n'avons pas d'idée claire et distincte de ce que sont des hommes, et l'on ne peut faire de démonstration que sur ce qui est clair et distinct. Stillingfleet persiste d'ailleurs à croire que si les idées ne le sont pas, elles ne peuvent servir de fondement à une connaissance certaine. Descartes, dit-il, l'exigeait (p. 13), et il cite les *Principes* (I, 44 et sqq.). « Quand nous donnons notre assentiment sans une perception claire, nous nous trompons, ou nous rencontrons la vérité par hasard ². » Toland, qui était de ce sentiment, suivait le

¹ Still. ajoute une « *certainty by remembrance* », celle des propositions dont la démonstration ne nous est plus présente.

² « When we assent without a clear perception, we are either deceived or fall into truth by chance », p. 13.

vrai sens de l'*Essai* (p. 21) ; mais c'est pour ne pas rester en sa compagnie que Locke renonce à ce « principe fondamental de l'idéisme ¹ » (p. 9). Est-ce par méchanceté que Stillingfleet accuse Locke de se déjuger ? Il semble plutôt que ce soit parce qu'il trouve tout à fait impossible (Cf. pp. 7-8) que l'on puisse, ainsi que Locke l'expliquait dans l'*Essai*, percevoir une relation évidente entre des idées qui ne sont pas parfaitement claires et distinctes. Le défaut d'esprit scientifique, la constante confusion des dogmatistes entre l'intuition (*Anschauung*) et la connaissance, nous semblent expliquer mieux l'entêtement de Stillingfleet ². Il y a entre lui et son adversaire plus qu'une différence de termes, comme il affecte de le croire dans sa *Lettre à Molyneux* (26 oct. 1697).

Locke était excédé par cette interminable querelle. Ce qui le blessait le plus vivement, c'était l'insistance mise à confondre ses doctrine avec celles de Toland, et à mêler la question de la Trinité à celle de nos moyens de connaître (Cf. le fragm. de let. cité par Kg., p. 196, du 5 nov. 1698). Il reprit donc la plume et, très rapidement sans doute, écrivit la *Troisième Lettre à Stillingfleet*, datée du 4 mai 1698, où il résume toute la controverse. On sent en la lisant que l'accord est impossible entre les deux adversaires et que Locke ne saurait donner à sa doctrine une expression plus claire. De nouveaux volumes ajoutés au petit millier de pages que remplit cette seule polémique n'eussent servi de rien. On sent aussi, par le soin que met Locke à reproduire exactement toutes les objections de Stillingfleet et à les réfuter toutes, qu'il veut fournir au public impartial un dossier si clair et si complet, que le jugement ne puisse être douteux. « Permet-

¹ « But finding yourself joined in such company wick you did not desire to be seen in, you rather choose to distinguish yourself from them by denying clear and distinct ideas to be necessary to certainty ».

² Still. avait fait des mathématiques, à peu près autant que Lk.

tez-moi de penser, dit Locke en finissant, que j'ai donné réponse à tout ce qui est de quelque importance dans les lettres dont vous m'avez honoré ¹. »

§ 92. — TROISIÈME TRACT DE BURNET.

La mort de Stillingfleet (27 mars 1699) mit fin à la controverse. Mais Burnet, dont Locke avait méprisé le second *tract*, revint à la charge dans ses *Troisièmes Remarques*. Il y insiste de nouveau, avec des arguments de manuel, sur la distinction de la matière et de l'esprit, sur le parti que le monisme peut tirer de l'opinion que la matière pourrait penser (21, 23), sur le fondement des jugements moraux : nous ne suivons pas toujours notre intérêt ; cela prouve l'originalité de la conscience morale (p. 11) ; mais l'accord universel des hommes sur quelques principes de conduite n'est pas nécessaire pour prouver que la loi morale est innée ; elle peut l'être sans que tous les hommes en aient une connaissance actuelle, comme le soleil existe sans être aperçu de tous (p. 15). Locke a exagéré la thèse des innéistes ; aucun d'eux ne soutient que les propositions ou les idées innées soient comme telles claires et distinctes ² (pp. 6-7). A quoi Locke réplique en marge du pamphlet de Burnet : qu'il traitait de l'entendement (c'est-à-dire de ce qui est présent à notre conscience), et non des pouvoirs de l'âme (c'est-à-dire de ce qui n'est que virtuel en nous). Si Locke eut un instant la pensée de répondre à Burnet, ce ne fut pas, sans doute à cause de l'intérêt que présentaient ses attaques, mais pour se garantir des insinuations perfides que se permettait son

¹ « Give me leave to think, my Lord, that I have given an answer to all that is any way material in either of the letters you have honoured me with ». 3^o Let. *ad fin.*

² « If by principles you understand distinct knowledge, that is distinct idea and distinct propositions, we do not hold innate principles in that sense (p. 6). You exaggerate the matter and set the question at what height you please, that you may have the fairer mark to shoot at » (7).

adversaire pour obtenir une réponse. Burnet déclare, en effet, que le silence de Locke pourrait être interprété comme un aveu de son incapacité à résoudre les difficultés qu'on lui propose. Il agit comme les membres de cette secte (les sociniens?), qui, pour ne point soumettre leurs doctrines à un examen impartial, refusent de les exposer distinctement ¹ (Début du 3^e tract). La doctrine de Locke conduit au matérialisme ou au panthéisme, à tout le moins à un semi-déisme ou semi-matérialisme. « Les philosophes épicuriens, dit Burnet en post-scriptum, ont proposé une méthode de science, fondée sur l'expérience seule ; elle conduit à l'athéisme, à l'amoralisme, etc... » Puis il ajoute : « Je crois qu'elle est, en réalité, la même que la vôtre ². »

§ 93. — S. BOLD.

Pour la quatrième fois ³, Bold se fit le défenseur de Locke. Les deux objections qu'il relève concernent, l'une la définition de la connaissance, l'autre l'immortalité de l'âme.

Connaître, dit-on, n'est pas apercevoir une relation entre les idées, comme l'affirme Locke (Cf. *Essai*, IV, III, 6). Cette définition exclurait du domaine de la connaissance les articles de foi. Bold ne craint pas d'écrire

¹ « You know there is a sect or party of men among us whom we have much ado to bring to a fair and distinct account of their doctrine and principles : they cannot or will not fix their notions, and declare them freely to the world, that they may be impartially examined. I hope you do not approve that method. »

² « Wich I take to be the same in effect with your method. »

³ Dans : *A short Discourse*, etc... N° 1 de la *Collection of Tracts*, Bold déclare en faveur de son impartialité dans la dispute, qu'il ne croit pas avoir entendu le nom de Lk. auparavant et qu'il n'a jamais vu Mr. Edwardes, qu'il est donc à tous deux « a perfect stranger ». Lk. lui en rend témoignage dans la préface de la deuxième *Vindication of Reason. of Christ*. — Le n° 4 de la *Collection of Tracts* est intitulé : *Some considerations on the principal objections and arguments wich have been published against Mr. Lk.'s Essay*, 1699, 60 p.

(p. 16) que ce n'est pas diminuer la valeur de ces articles que de dire que nous n'en sommes pas certains ; nous n'en connaissons pas la vérité, puisque ce sont des articles de foi. Locke a d'ailleurs le premier observé et montré à tout le monde en quoi consiste la connaissance ou la certitude : il ne peut pas y avoir d'autre moyen de connaître les propositions évidentes par elles-mêmes que de percevoir leur évidence ; ce que l'on ne saurait faire sans avoir les idées dont elles sont faites. Il ne faut donc pas dire que des axiomes *præcognita* ou *præconcessa* soient les fondements de toutes nos connaissances, puisque ces axiomes eux-mêmes ne sont connus que par des « comparaisons d'idées » ; « la certitude de la connaissance a toujours consisté et consistera toujours dans ce qu'a dit M. Locke ¹. »

Bold remarque que Locke n'affirme pas que l'âme soit matérielle ; il nie que nous puissions arriver à une certitude démonstrative de son immatériabilité ; mais nous pouvons, par l'examen des idées, nous assurer de sa spiritualité (19-20). L'immortalité de l'âme dépend, dit-on, de son immatériabilité dont la pensée est la preuve. Or, Locke prétend que la matière pourrait penser ; c'est rendre impossible la preuve de l'immatériabilité de l'âme, et même c'est confondre, en leur prêtant de communs pouvoirs, la matière et l'esprit. — Aucune substance créée ne peut rien avoir de plus que ce que Dieu veut bien lui donner ; refuserons-nous à Dieu le pouvoir de donner à la matière cet attribut : la pensée ? comme à l'âme, l'immortalité ? — On objecte que l'immortalité de l'âme est bien moins assurée si elle dépend du bon plaisir de Dieu et non de la nature même de l'âme. Cette objection ne porterait que si l'essence réelle de la substance pensante nous était connue. Une autre objection est présentée par Jenkin,

¹ « Certainty or knowledge did and will always consist in what Mr. Lk. declares it doeth consist, and the way to attain certainty was always by comparing ideas. »

dans *Reasonableness and certainty of the Christian religion* (pp. 46-47). On ne peut comprendre, dit-il, comment Dieu ajouterait ce pouvoir, cette faculté ou cette modification de la pensée à la matière sans en changer la nature, ou sans y joindre une autre substance. La réponse de Bold est que Dieu peut, sans doute, ce que nous ne pouvons pas comprendre, et que dans notre ignorance de la nature des choses, nous ne devons pas déclarer impossible (pp. 29, 30 et sqq.). Bold indique d'ailleurs après Locke, « ce qui semble être la grande méprise » des adversaires de l'*Essai* : ils estiment qu'il y a deux sortes de substances : l'une pensante, c'est-à-dire immatérielle ; l'autre solide, étendue, c'est-à-dire matérielle, ils prennent les attributs des substances pour les substances mêmes. Ils regardent cette confusion comme démontrée ; ils font synonymes : pensants et immatériels, non pensants et matériels ; c'est pourquoi la thèse de Locke leur paraît absurde ¹. La vérité est que l'on ne doit pas attendre de démonstration (au sens de l'*Essai*) de certaines choses, au nombre desquelles il faut placer l'immatérialité et l'immortalité de l'âme (p. 59). Bold ajoute un argument qui part d'un bon naturel, mais qui n'a qu'une valeur purement psychologique : les chrétiens, et surtout les gens d'église, peuvent-ils faire mieux le jeu des sceptiques et des incrédules, qu'en détournant les autres d'arriver à la foi par quelque moyen que ce soit, et en prétendant connaître des choses que Dieu a mises au-dessus de la portée des hommes ² ?

¹ Ils l'accusent d'avoir dit : « Matter by modifying be made no matter » (p. 56).

² « I very much question wether any thing can give bad men greater advantage in their endeavouring to promote scepticism and in their opposing and talking against the Art. of Christ. Faith, than christians and especially divines or clergymen detracting any way from the credibility of divine testimony and making an ostentation of knowing things wich God hath placed perfectly out of human reach » (p. 60).

§ 94. — HENRY LEE.

L'année 1700, celle où Locke se retira des affaires publiques, vit paraître contre lui le libelle haineux et maladroït du non jureur John Milner ¹. Cependant Henry Lee élaborait son *Anti-scepticism*, un imposant in-f° de 342 pages, où, comme Leibniz dans les *Nouveaux Essais*, il critique chapitre par chapitre, et souvent section par section, l'ouvrage de Locke ². Le livre commence sur un ton de mécontentement, qui fait prévoir une lecture ennuyeuse. « Nous vivons en un temps où aucune autorité, je voudrais pouvoir en excepter la divine, ne peut donner de crédit à un écrit qui n'apporte pas avec soi ses lettres de créance. » Lee reconnaît, dans l'ouvrage de Locke, toutes les qualités qui « pouvaient le recommander au génie chercheur de cet âge ». Il se rend compte des progrès que venait de faire le rationalisme en Angleterre et, en général, dans la philosophie européenne. Il les déplore comme une victoire du scepticisme et de l'irréligion. « Comme nous pouvons tous prétendre, avec un droit égal, aimer et rechercher la vérité, c'est devenu maintenant la mode commune d'aller si avant dans nos recherches, d'être dans notre amour d'une telle ardeur, que nous doutons d'abord s'il existe une vérité réelle, car les maximes reçues de toute l'humanité, qui en étaient habituellement la pierre de touche (de la vérité), doivent elles-mêmes être prouvées ; on trouve alors qu'elles sont purement artificielles et qu'elles dépendent de la puissante influence de la coutume et de l'éducation. »

L'*Anti-scepticism* est probablement la plus volumineuse et la plus oiseuse des critiques qui aient été faites de l'*Essai*. Tantôt Lee cherche à son adversaire de méchantes

¹ *An account of Mr. Lk.'s religion out of his own writings.* Lond., 1700.

² « *Anti-scepticism or Notes upon each chapter of Mr. Lk.'s Essay, etc. With an explication of all the particulars of wick he treats and in the same order, in four books.* Printed for Clavel, etc. » Lond., 1702.

querelles de mots ; il prétend corriger les impropriétés de sa terminologie (ex. p. 50 : *liberty*, 7, 97, 98 : *solidity*), ou faire correspondre ses expressions à celles de l'Ecole (ex. gr., p. 48 : *simple idea* à *quality, property or accident*. Cf. pp. 101, 118 : *simple modes are such as other call variations of the same qualities* ; p. 92 : *ideas* équivalent à *perception*, etc.) ; ailleurs Lee définit l'idée un acte de l'imagination, une représentation sensible (p. 2) individuelle, et cite assez mal à propos Descartes, puis Hobbes, Gassendi, *and most others* (p. 92), et il tire de cette définition une argumentation étrange (Préf.). D'autres fois il se contente de contredire Locke (ex. gr. : p. 268) ou d'avancer, sans discussion suffisante, des opinions si opposées à la doctrine de l'*Essai*, qu'il semble ne l'avoir pas du tout comprise (ex. gr. : p. 269 : « les propositions générales sur les substances peuvent être aussi certaines que les propositions mathématiques »). Seule la Préface de l'*Anti-scepticism* offre quelque intérêt, parce que malgré la prétention de Lee de s'y opposer à quelques-unes des principales thèses de l'*Essai*, Locke a déclaré que sur la question de l'innéisme, il n'y trouvait rien de contraire à sa propre doctrine¹.

Lee dédie sa Préface à ses deux fils étudiants, et prie le lecteur de voir dans ce fait une preuve de sa sincérité. Tout le premier livre de l'*Essai*, dit-il, aurait pu être « épargné », car personne ne songe à défendre les idées ni les principes innés tels que Locke les conçoit : « Il n'a certainement pas d'adversaires, car personne ne soutient, personne ne saurait soutenir sérieusement que les âmes des embryons, dès le premier moment de leur création...

¹ Let. à Ant. Collins, 1704 : « What you say about my Essay that nothing can be advanced against it upon the principle of innate ideas in that sense I speak of innate ideas, though they make a noise against me, yet they draw and twist their improper way of speaking, which have the sound of a contradiction to me, that at last they state the question so as to leave no contradiction in it to my Essay ; as you observe in Mr. Lee and Mr. Norris, late treatise ? »

sont fournies d'idées ou d'aucune proposition. » Le sens vrai de la théorie innéiste est que les hommes ne sont pas libres (*left perfectly at liberty*) de former certaines propositions, ni de tenir ces propositions pour vraies ou pour fausses : « Si l'on accorde assez de largeur au mot inné (et ce n'est le rendre ni impropre ni étrange) pour qu'il s'étende à toutes les perceptions et connaissances, qui ne dépendent pas des impressions contingentes et des causes externes, de la coutume, de l'éducation, etc... je conçois qu'il y a certaines pensées ou perceptions et certaines propositions universelles, à l'égard desquelles les hommes ne sont pas laissés dans un état d'indifférence quant à leur acquisition et quant aux jugements qu'ils portent de la fausseté ou de la vérité de ces propositions. » Tel est, d'après Lee, ce que l'on entend habituellement par les vérités innées. Cette doctrine n'est pas atteinte par l'argumentation de Locke. C'est d'après sa *Lettre à Collins*, l'opinion de l'auteur de l'*Essai*.

Lee, comme tant d'autres adversaires de Locke, n'a pas bien compris l'ouvrage qu'il a mis tant de soin à critiquer, faute de l'avoir lu sans parti pris, et faute d'en avoir pénétré la méthode et l'esprit. Aussi reproduit-il plusieurs fois encore la doctrine de Locke avec l'intention de la lui opposer. Ainsi, d'après Lee, les « lois de la nature », la « loi naturelle », « la loi de Dieu » doivent être gravées dans l'homme par son Créateur. Expliquer par « l'expérience et la conversation » (vie en société) le développement de ces lois, c'est leur enlever toute signification. Cela va de soi ; mais Locke n'a jamais nié que l'auteur de notre nature nous ait imposé des lois déterminées. La nature qu'il nous a donnée est-elle autre chose qu'un ensemble de lois ? Un peu plus loin, Lee s'efforce de montrer que la « méthode des idées » aboutit au scepticisme. De deux choses l'une, dit-il, ou bien notre connaissance ne portera pas au delà de nos idées, et l'on s'en contentera, ou bien l'on « supposera » qu'il existe des

choses au delà de nos idées, ce qui entraîne à supposer que nos sens et nos autres facultés ne nous trompent pas, et enfin à admettre ces maximes, dont on voulait affranchir l'esprit humain. Lee remarque que, dans le livre IV (XI), Locke est forcé de « supposer » l'existence du monde extérieur¹. On peut s'étonner qu'après cette remarque, Lee se soit obstiné à voir dans l'*Essai* un scepticisme implicite. En réalité, il confond, comme le font ordinairement les dogmatistes de son temps, la certitude démonstrative et la certitude que nous avons de l'existence des choses ; c'est la distinction du jugement d'existence et du jugement de relation, impliquée dans la doctrine de l'*Essai* que Lee, non plus que les autres, ne parvient pas à faire.

Lee n'omet pas de montrer quels dangers l'idéisme fait courir à la religion « tant naturelle que révélée » : quant à la première, l'existence des choses n'est que supposée dans ce système. Or, l'existence réelle est le fondement de l'argument *a contingentia*, le meilleur pour démontrer l'existence de Dieu. Pour la seconde, si la connaissance est limitée à des comparaisons d'idées, les objets de la foi ne sont pas des objets de connaissance ; ils sont du domaine de la probabilité, la foi n'atteint pas la certitude.

§ 95. — BROUGHTON.

Dans sa *Psychologia*², parue en 1703, Broughton répétait à son tour que la philosophie de l'*Essai* aboutissait au scepticisme et à l'athéisme ; *the usual cry*, dit Bold,

¹ « Besides if you suppose the real existence of things out of the mind itself, then you are inevitably led to suppose also the truth of your senses and other faculties and all the common maximes... and thus you run upon the rock of praecognita et praeconcessa on which the idealists (ideists, i. e. Locke, Descartes) will tell you Hum. Underst. have been split and has occasioned all those errors with which the intellectual world is now infected... In that ch. XI (du liv. IV de l'*Essai*) he is forced to suppose that very question » (*Pref.*).

² Les critiques de Br. sont contenues dans la 1^{re} part. de sa *Psychologia*. La réponse de Bold, dans une lettre datée du 13 sept. 1703, forme le n^o 5

en défendant Locke. C'est encore de la fameuse affirmation : « Dieu pourrait faire penser la matière », que s'empare Broughton : « Pourquoi, demandait Locke, le Tout-Puissant ne pourrait-il donner à l'une de ces deux substances (matière et esprit), qui sont dans un état d'entière inactivité, le même pouvoir qu'à l'autre ? » « Il ne le peut pas, répond Broughton après Lee, parce qu'il n'a pas créé toutes les substances susceptibles des mêmes propriétés. » Sans doute, toutes les diverses propriétés des êtres ne dénotent pas une différence essentielle dans les substances ; ainsi la couleur et la solidité, bien que très différentes l'une de l'autre, se trouvent dans la substance matérielle ¹ (pp. 15-16). Mais, si l'on place la différence entre l'esprit et la matière dans la capacité de penser, il devient contradictoire d'affirmer que la matière pourrait penser (p. 65). Or, c'est par ce caractère, la pensée, que l'esprit se distingue pour nous de la matière et non par l'absence de solidité : nos idées, c'est-à-dire l'expérience, nous représentent l'âme comme un être pensant, et non comme un être dénué de solidité. Ce caractère d'être non solide (*unsolid*), le seul retenu par Locke, — puisqu'il soutient avec raison que l'esprit pourrait être sans penser, — n'est donc qu'une hypothèse pour expliquer la pensée (*bare hypothesis to solve the phenomenon of thought*). C'est une base peu sûre pour le spiritualisme ; en renonçant pour l'esprit au privilège de la pensée, on introduit un corporéisme universel (*universal corporealism*), qui ne vaut ni plus ni moins que l'athéisme. Voilà, pense Broughton, le fondement d'une réponse complète à tout ce que Mr. Locke objecte sur ce point, à feu le grand évêque

de la *Collect. of Tracts*, pp. 95-176. C'est à ces deux ouvrages que se rapportent les indications de pages de ce parag.

¹ Br. est embarrassé par la gravitation, « qu'il regarde comme une propriété immatérielle du monde. Il avoue que la gravitation « is owing to an immaterial principle in all matter, in the visible world at least ». La matière a donc reçu un pouvoir de même nature que la pensée, réplique Bold : « Well shot of a certainty ! » (p. 165).

de Worcester (p. 73). Bold réplique : « Je suis persuadé que si le paragraphe 6 du chapitre III du livre IV, le chapitre X du même livre, et ce que Mr. Locke a répondu dans sa *Troisième Lettre à l'évêque de Worcester* (pp. 396-414), étaient publiés ensemble, tout le monde trouverait dans ce petit volume la réponse la plus complète et la plus satisfaisante à toutes les objections de Mr. Broughton » (p. 175). Il est clair, en effet, et Bold le montre sans peine, que ces objections naissent de la confusion dogmatique entre les essences réelles ou nominales et la nature des substances.

§ 96. — NORRIS.

La démonstration de cette thèse, que la matière ne saurait penser, était devenue une marque d'actualité, dont on ne se dispensait guère dans aucun ouvrage de quelque importance, et le plus souvent on y joignait des accusations de scepticisme ou de matérialisme, toujours d'athéisme. C'était devenu comme un genre d'écrire¹. Norris lui-même se soumit à cette obligation, et introduisit dans sa *Théorie du Monde Intelligible* (ch. I) quelque chose sur la pensée et la matière. Ses arguments contre « l'auteur de la *Lettre à l'Evêque de Worcester* » sont : 1° que, si la matière était capable de penser, l'immortalité naturelle de l'âme ne pourrait être prouvée, car seul ce qui est immatériel est incorruptible et indissoluble (p. 49) ; 2° que les idées d'un être étendu et d'un être pensant sont distinctes (il prend la peine de mettre en formes cet argument) (pp. 15, 16, 17) ; 3° que, si Dieu ajoutait à la matière le pouvoir de penser, il en changerait « l'espèce », ce ne serait plus de la matière, mais

¹ « Mr. Br. appears very careful to observe the usual mode of writing against Mr. Lk. and to accommodate his book to the relish of that sort of people who are sufficiently pleased with finding the man or the book they do not like load with execrable aspersions ». *Col. of Tracts*, n° 4, p. 100.

quelque chose qui penserait... Toutefois, Norris ne s'accorde pas avec Broughton sur la façon de distinguer les choses les unes des autres : quelques-uns prétendent que la diversité des idées n'indique pas toujours la diversité des choses (p. 18) ; mais alors quand l'indique-t-elle ? Nous n'en savons rien... La diversité des choses répond donc à celle de nos idées, à une condition toutefois : que nos idées soient complètes et adéquates. Il faut donc pouvoir reconnaître que nos idées sont telles : « Quand je puis diviser et séparer par la pensée une chose d'une autre, non seulement de façon à concevoir l'une sans l'autre, mais à en avoir une idée claire et distincte... je puis conclure que c'est un signe certain... que ces idées sont absolues et complètes... et que les choses dont ce sont les idées sont d'une espèce et d'un ordre tout à fait distincts¹. » L'application de ces principes à la matière et à l'esprit est aisée (Cf. p. 29). L'argument que la pensée changerait la nature de la matière n'est qu'une conséquence de cette prétendue règle pour la distinction des substances. Bold, fidèle disciple de Locke, répond avec raison que la distinction des idées porte sur les essences nominales ou les propriétés des substances, non sur leurs essences réelles ou sur la nature intime inconnue de nous et dont ces propriétés dépendent (pp. 190-199).

*
* *

Depuis la mort de Stillingfleet, Locke ne se laissa plus troubler dans sa retraite d'Oates, par les attaques acharnées et souvent perfides de ses ennemis. Bien assuré de la valeur de sa doctrine, ne craignant plus pour sa tranquil-

¹ « When I can so far divide and separate one thing from another in my thought as to be able not only to conceive one of them without conceiving the other but to have a clear and distinct conception of one as existing tho the other were removed out from being... I may conclude this to be a sure sign... that the ideas are absolute and complete... and consequently that the things whom ideas they are, are of a kind and order wholly distinct », p. 27.

lité, il dédaigna de répondre à Lee et à Norris ; à peine, dans sa correspondance, fait-il remarquer l'inanité de leurs allégations : il lui suffit de savoir que ses amis, Limborch, Collins, Bold, King, qui sont aussi plus ou moins ses disciples, restent de son côté. Il avait mieux à faire qu'à défendre une méthode de philosophie dont rien ne pouvait arrêter le progrès. Il appliquait lui-même cette méthode pour son avantage personnel et pour celui de ses fidèles, à des questions morales et religieuses, et seules les publications qui s'y rapportaient éveillaient chez lui un intérêt assez vif pour lui faire reprendre la plume. A propos du livre de Fleetwood, *Essai sur les Miracles*, il revient dans un « Discours » (1702) sur cette thèse inséparable de la doctrine de l'*Essai*, que le miracle est le seul signe de la vérité révélée. Un pamphlet de Proast est l'occasion de la *Quatrième Lettre sur la Tolérance* (1704), restée inachevée. Mais une occupation qu'il préfère à toute autre, à laquelle il intéresse ses amis, — Limborch, le théologien, surtout et le savant Thoynard, — c'est la lecture de la Bible. Il la lit avec foi et avec amour ; car, écrit-il à Peter King : « Elle a Dieu pour auteur, le salut pour fin, la vérité sans aucun mélange d'erreur pour objet ¹. »

On devinerait, s'il ne le disait lui-même, avec quelle joie de directeur spirituel, il apprend à son jeune cousin, qui la lui demande, la meilleure méthode pour étudier la religion. « Le seul moyen d'atteindre une connaissance certaine (de la vérité religieuse) est l'étude de l'Ecriture, et ma raison est que la religion chrétienne, ainsi que la religion du Dieu tout-puissant, se trouvent dans la Bible ; toute la connaissance que nous en pouvons avoir doit donc être tirée de là ². » Il faut lire les textes en s'aidant

¹ ... « It has God for its author, salvation for its end, and truth without any mixture of error for its matter », 25 août 1703.

² Let. à King, 27 sept. 1703.

de quelques commentaires (*critics*) (ex. gr. : *Pool's Synopsis Criticorum*, le D^r Hammond, sur le *Nouveau Testament*, le D^r Whiteby, etc..), c'est-à-dire un petit nombre de commentateurs vraiment savants et de bonne foi, — nous dirions objectifs. Encore ne faut-il pas s'égarer dans des recherches trop compliquées, ni des discussions trop subtiles. On retrouve dans ces conseils l'esprit de prudence et de modération qui inspire l'*Essai*. On en retrouve la méthode dans cette paraphrase des épîtres de saint Paul et cet essai d'explication du texte sacré par lui-même où, sans nul préjugé, sans prétention de tout expliquer, Locke fait en vrai savant la part de la lumière, de l'obscurité et du mystère.

Locke, parvenu au déclin de sa journée, comme il le disait, avait l'âme remplie des mêmes sentiments et des mêmes pensées qui inspirèrent toute sa vie et tout son œuvre : l'amour des hommes et l'amour de Dieu ; la conviction que la vraie tâche humaine doit être la recherche de la vérité utile et du bien, utile lui aussi, puisqu'il est récompensé dans l'éternité. Voilà ce qu'expriment avec une gravité sereine, en laissant transparaître la joie d'avoir vécu selon son idéal, les dernières lettres de Locke à ses amis, celle surtout, pareille à un testament philosophique, qu'il adressait à Collins, le 23 août 1704.

« ... Tout ce qu'on peut conclure de cette vie, c'est qu'elle est une montre de vanités, qui passe très vite et qui ne procure de solide satisfaction, que par la conscience d'avoir bien agi et par l'espérance d'une vie future. Voilà ce que je puis dire pour l'avoir éprouvé, et ce que vous trouverez, quand vous dresserez le bilan à votre tour. »

CONCLUSION

Locke doit-il demeurer, dans nos livres et dans notre enseignement, le philosophe de la *table rase* et de l'*empirisme pur* ? Sa philosophie, dit M. Lyon, serait plus exactement définie un « empirisme intellectuel autorisant un dogmatisme limité ». Cette définition peut, sans doute, être rendue fort bonne par un commentaire approprié, et puisque Descartes fut le maître, non moins que l'adversaire de Locke, il faudrait tenir compte, en caractérisant la philosophie de celui-ci, de ce qu'il doit aux *Principes* et aux *Méditations*.

Et d'abord cette idée que tout homme doit, une bonne fois en sa vie, faire l'inventaire méthodique de ses connaissances, rejeter tous les préjugés de son enfance et de son éducation, demander, même aux plus certains de ses jugements, leur origine et leurs titres de créance, n'y a-t-il pas apparence que Locke l'ait prise dans le *Discours de la Méthode* ou dans les *Principes*, où elle est manifeste, plutôt que dans tel fragment de Bacon ? Que les deux philosophes aient envisagé d'une façon à peu près semblable cette tâche première, non de ceux qui font dans les écoles profession de sagesse, mais de tout homme ayant l'âme assez haute et assez éclairée pour aimer la vérité, cela n'est-il pas plus important que les différences ou même les ressemblances doctrinales que l'on découvre en leurs écrits ?

Les différences ne sont pas niables : la principale est que l'un est innéiste et non l'autre. Encore ne faut-il pas l'exagérer : pour Descartes, l'idée de Dieu est virtuelle en nous dès le premier instant de notre existence, au lieu

que pour Locke, nous possédons seulement la faculté de dilater à l'infini les perfections médiocres, dont l'introspection nous fournit l'idée ; sur ce point, il est irréconciliable avec son adversaire. Mais en ce qui concerne les deux autres idées innées les plus considérables : celle de substance et celle de cause, il y a chez Locke une tendance visible à les regarder, moins comme des représentations positives que comme des exigences de l'esprit. En tout cas, elles ne sont pas, d'après lui, d'origine sensible : l'une ne vient ni des sens, ni de la réflexion ; l'autre, l'idée de pouvoir actif, nous la prenons en nous-mêmes et nous la projetons au dehors. Quant aux nombreux principes de mathématique ou de métaphysique, que Descartes prend pour innés, Locke accorde qu'ils s'imposent à l'esprit : nous ne saurions concevoir le contraire. Il eût accordé à Leibniz, que si l'on voulait comparer l'esprit à une chambre noire, au fond de laquelle viendraient se peindre les objets extérieurs, « il faudrait supposer qu'il y eût une toile pour recevoir les espèces, qui ne fût pas unie, mais diversifiée par des plis représentant les connaissances innées ; que de plus, cette toile ou membrane, étant tendue, eût une manière de ressort ou de force d'agir... Et cette action consisterait en certaines vibrations ou oscillations telles, qu'on voit dans une corde tendue, quand on la touche, de sorte qu'elle rendrait une manière de son musical ». — Locke eût seulement corrigé l'expression de *connaissances innées* ; car les principes purs de la pensée ne méritent pas le nom de connaissance, d'autant qu'ils ne sont connus par nous, que lorsque l'expérience nous a fourni quelque occasion de les appliquer. Ils sont aux connaissances, ce que sont les liaisons d'un système mécanique aux mouvements, qu'elles rendent possibles.

Descartes a fondé sa doctrine de la connaissance sur l'intuition du *cogito*. Les objets, pour lui, dépendent de la pensée ; la science n'est rien que le reflet de l'esprit sur les choses, et c'est de lui qu'elle tient son unité. C'est le prin-

cipe essentiel de l'idéalisme moderne. Très visible dans les *Regulæ*, il n'est pas effacé par le rôle métaphysique que joue le *cogito* dans les ouvrages lus par Locke. C'est d'ailleurs ce rôle métaphysique que celui-ci a le plus négligé dans la philosophie de Descartes : il repousse la preuve de l'existence de Dieu par l'idée du parfait, pour ne fonder sur l'intuition de la pensée qu'une démonstration classique *a contingentia* ; il met sa confiance dans la bonté de Dieu plutôt qu'en sa véracité ; le passage de l'essence à l'existence garanti par la métaphysique cartésienne, reste dans l'*Essai* tout aléatoire, et peut-être impossible ; en revanche, le *cogito* y joue tout son rôle proprement gnoséologique : c'est lui qui rend les vérités éternelles, les sciences qu'il construit sont les seules vraies sciences : l'expérience peut fonder des « jugements », mais point de véritable connaissance. C'est en cela que consiste le nominalisme ou le scepticisme de Locke.

*
* *

C'est aussi en cela que consiste celui de Kant et de tous ceux qui l'ont suivi ; ils ont renoncé à chercher dans la pensée divine, comme Descartes, Malebranche ou Leibniz, la preuve de la valeur de la science. Elle est donc restée, aux yeux de la seule raison, inexplicable et conjecturale. Déjà les grands systèmes classiques, tout en reculant le mystère de l'accord de la pensée avec le réel, jusque en un lieu où l'esprit humain ne pouvait pénétrer sans témérité, ne parvenaient pas à se justifier par les seules démarches de l'entendement ; l'harmonie préétablie ne va pas sans un acte de foi dans quelque postulat ; par exemple dans celui-ci, qui enveloppe tout le dogmatisme traditionnel : que l'intelligibilité et la simplicité doivent être estimées des perfections dans l'ordre même de l'existence ; le critérium de la véracité divine suppose ce jugement de valeur qu'il est bien pour l'Etre absolu — que n'atteint aucune obligation morale — de ne pas tromper. L'effort

de la philosophie critique n'a pas été seulement de montrer ce qu'il y a de relatif dans la connaissance ; si l'on ne veut pas se contenter de croire en elle, il faut chercher à la justifier par des principes qui lui soient, en quelque manière, étrangers. Aussi nous semble-t-il aujourd'hui que c'est surtout parce qu'elle réussit, que la science rationnelle mérite notre confiance. Même si elle est purement subjective et si, comme on l'a dit, « la tâche du savant est de remplacer les constructions de la nature par les constructions de l'esprit ¹ », la science n'est pas sans analogie avec le réel ; elle est inspirée par lui ; « elle n'est, dit M. Milhaud, que l'organisation rationnelle de l'expérience, et c'est parce que cette organisation est à peu près parallèle à celle du réel qu'elle nous permet d'agir sur lui ».

C'est à une conception fort approchante de celle-ci qu'aboutissent les méditations de Locke. Notre science de la nature ne peut être, dans l'ignorance où nous sommes des essences réelles des choses, qu'une fiction plus ou moins heureuse de l'esprit. Il faut bien, pour qu'il y ait science, que nous organisions en un système les données de l'expérience ; Locke fait une place à l'hypothèse ; mais il y a peu de chance que nous tombions juste ; il se peut même que les voies réelles de la nature soient pour nous tout à fait irréprésentables et inintelligibles. Peu importe d'ailleurs la valeur objective de notre science si, toute médiocre qu'elle est, elle répond à nos besoins ; ce n'est pas la vérité, mais le bien qui est le but suprême de nos efforts. C'est l'un des principes essentiels du pragmatisme que cette fois nous trouvons chez Locke, lié chez lui, comme dans la philosophie contemporaine, à une doctrine critique et idéaliste de la connaissance.

On peut montrer encore autrement comment Locke se trouvait engagé dans la voie de l'idéalisme moderne. Sans doute il faut se garder de « lire l'*Essai* à la lumière de

¹ HANNEQUIN : *Essai critique sur l'hypothèse des atomes*. Introd.

Kant », comme fit Green : mais on ne peut, en le lisant, n'être pas frappé de la netteté avec laquelle Locke parle de la stérilité du raisonnement analytique, ou encore l'embarras que lui donnent les formes de l'intuition pure : il distingue la représentation pure de l'espace et du temps des éléments hétérogènes qui, dans l'expérience, y sont toujours mêlés, et il est très près de distinguer l'intuition pure, des concepts qu'au moyen du nombre nous y pouvons déterminer. Il lui semble que nos idées d'espace et de temps prennent, à la réflexion, quelque chose de relatif. L'idée de distance est plus claire que celle d'extension et de durée, mais c'est l'idée d'une relation. De même l'idée de substance, si vide de contenu, s'éclaircit quand on la pense comme une relation, et ainsi de toutes nos idées, même simples. Il semble donc que notre pensée, lorsque nous pensons distinctement, ne porte que sur des relations ; en tout cas, il n'est pas douteux pour Locke, que la connaissance consiste uniquement dans la perception d'un rapport. Mais les rapports ne sont pas dans les choses ; ce sont des vues de l'esprit, dont l'expérience ne fournit que l'occasion ; et c'est précisément la perception des rapports, non de leurs termes souvent obscurs, qui constitue la connaissance. Quelle valeur objective possède-t-elle alors ? Aucune assurément, au sens classique de ce mot objectif, et pour l'employer encore, si l'on y tient par quelque étrange scrupule, il faut le faire synonyme de communicable : est objectif un système de relations que tous les hommes comprennent de la même façon ; en d'autres termes, c'est du côté de la pensée identique dans son essence chez tous les hommes, qu'il faut chercher le critérium de l'objectivité, et non du côté de l'objet inconnaissable en soi.

Si Locke avait pu pousser plus avant ses réflexions, il eût sans doute remarqué que, de même que nous ne concevons que des relations, nous ne percevons que des différences, c'est-à-dire encore des relations, car dans la sensa-

tion même, la pensée (*Denken*) est déjà présente ; il eût alors plus expressément affirmé que le monde des représentations n'est que l'apparence du réel et que, soit au dehors, soit au dedans de nous, les idées supposent des principes, qui sont d'un autre ordre qu'elles-mêmes.

*
* * *

La pensée se connaît par la conscience, comme entendement (*understanding*) et comme activité (*power*, activité libre, habituelle, instinctive). Mais la volonté, que Descartes appelait parfois l'âme elle-même, parce qu'elle est connue, n'est qu'une idée ; sans doute c'est la plus intelligible et la plus troublante des représentations, — Locke l'a bien éprouvé — mais enfin, c'est encore une représentation, dont le principe est par définition au delà de toute expérience possible. Nulle réflexion ne nous rapproche autant peut-être de la source cachée de notre vie mentale, que la réflexion que nous pouvons faire sur nos décisions : par elle, nous saisissons très près de sa racine, l'activité dont notre vie consciente est l'épanouissement. Mais, puisque nous ne la saisissons pas en soi, une question se pose : pourquoi attribuer à une activité inconnaissable, à une cause efficiente ou productive, le déroulement de nos représentations ? N'est-ce pas en appliquant, pour la première fois peut-être, le principe de causalité que nous en affirmons l'existence ? Ne faudrait-il pas justifier la valeur de ce principe ? Descartes a répondu à ces objections : il n'y a pas de raisonnement impliqué dans l'intuition du *cogito* ; cette intuition privilégiée est même antérieure à toute détermination logique et aux principes de la raison, du moins en tant qu'elle n'est le fondement que d'un jugement d'existence et non de connaissance. Il y a peut-être danger à parler d'une activité productrice de nos représentations, parce que produire, c'est être cause, dans le sens plein du mot, et la causalité est une catégorie ; nous renoncerons donc à ce terme ; on peut

même nous interdire de déterminer par un jugement d'existence ce qui est antérieur au monde des représentations, car l'existence figure dans la classification des jugements de Locke et dans celle de Kant ; et l'on nous fera ainsi renoncer à parler d'autre chose que de ce qui est représenté ; mais on ne pourra nous convaincre que le monde des représentations se suffise à lui-même, qu'il soit le seul, car notre certitude du contraire est antérieure à toute détermination logique et verbale ; nous ne pouvons la dire ; elle n'en est pas moins invincible.

A ceux qui voudraient limiter notre être à ses apparences, on pourrait répondre, en se plaçant sur leur propre terrain, que l'intuition du *cogito* est discontinue, que cependant il ne doit pas cesser d'être, lorsqu'il cesse de s'apercevoir, et l'on trouverait dans la psychologie moderne assez de raisons, pour montrer l'importance de notre vie mentale inconsciente.

Si notre connaissance de nous-mêmes ne s'étend qu'à la surface de notre être, *a fortiori* notre science de la nature sera-t-elle superficielle et bornée. Et de plus, si la pensée, à mesure qu'elle devient distincte et qu'elle mérite mieux les noms de science ou de connaissance, n'est que la conception d'un rapport, si, par suite, la pensée intelligible est, par essence, purement idéale, ne sommes-nous pas condamnés à un irrémédiable agnosticisme ? Non, sans doute, car il faut d'abord se garder de déprécier outre mesure la connaissance que nous avons de nous-mêmes : elle a toute la valeur qu'elle peut avoir et qu'il nous est utile qu'elle ait. L'être mystérieux, qui se cache derrière le rideau des phénomènes, est inconnu, mais non inconnaissable ; c'est le substantialisme classique qui, en distinguant *in re* l'attribut, fût-il essentiel, de la chose elle-même, posait au delà de toute expérience possible un inconnaissable ; c'est la doctrine des attributs existant comme des entités réelles dans les substances, qui aboutissait inévitablement à l'agnosticisme. Or, cette notion de

substance était la plus creuse et la plus illégitime des abstractions réalisées. Pourquoi y aurait-il dans un être autre chose que son essence, c'est-à-dire proprement ce qui fait de lui une existence ? C'était, on le sait, l'opinion de Descartes, que l'attribut essentiel d'un être en épuise toute l'essence, de sorte qu'il n'y a rien à supposer au delà. Ward et Wallis tenaient aussi que les qualités ne diffèrent de la substance que pour l'esprit et non réellement. Locke est-il d'une autre opinion ? même en accordant que la notion de substance lui paraît être plutôt une exigence de l'esprit qu'une idée véritable, ne revient-il pas à une doctrine de l'inconnaissable, lorsqu'il déclare que l'essence des corps n'est pas dans l'étendue, ni celle de l'esprit dans la pensée, et lorsqu'il place hors de notre atteinte ces essences réelles, dont les nominales ne sont que d'incomplètes représentations ? Ces essences réelles, ce sont les substances dont Locke écrivait à Stillingfleet qu'il n'en a jamais nié l'existence. Ce n'est, en effet, que par un jugement d'existence que nous les atteignons, et Drobisch les compare justement aux « choses en soi » de Kant. Mais, si elles sont inconnaissables, ce n'est pas parce qu'elles sont « en soi » et que tout objet connu est en nous. C'est simplement parce que notre expérience ne semble pas assez perfectible. L'agnosticisme de Locke n'est donc que relatif : il a pour limite les perfectionnements possibles de nos représentations.

D'ailleurs on peut imaginer une forme de la pensée qui ne soit pas *comprendre*, et qui soit encore, en un sens large, *connaître* : le sentiment et la foi se rapportent à un objet, et comme ils ne le déterminent pas par des jugements, ils nous rapprochent plus que la pensée distincte, de la réalité ; c'est même — au contraire de la connaissance — des existences réelles qu'ils tirent leur valeur. Mais il y a plus ; dans le monde des représentations, nous trouvons des fondements pour une forme de pensée qui, sans être, au sens propre du mot, « connaissance », n'en est

pas moins pour nous d'un grand prix. S'il est contradictoire *in terminis*, de vouloir déterminer l'essence réelle du principe expérimental de notre vie consciente, nous trouvons du moins, dans les données mêmes de la conscience, de quoi repousser certaines déterminations téméraires : celles, par exemple, du matérialisme classique ; les propriétés intelligibles des êtres, qui sont celles de la matière, et les moins réelles de nos conceptions, ne peuvent rendre compte de la vie de l'esprit. La démonstration n'est plus à faire que, de tous les mouvements imaginables, on ne fera jamais résulter la moindre pensée. Ebauchée par Leibniz, dès l'*Hypothesis physica nova*, elle est demeurée parmi nous la partie la plus vivante de sa philosophie. Depuis Kant et Schopenhauer, trop d'efforts ont été consacrés à montrer l'insuffisance du déterminisme, du mécanisme et, par suite, du matérialisme, pour que nous le tentions à nouveau. Non seulement nous devons supposer que le principe de notre vie propre est dynamique, c'est-à-dire immatériel, mais nous ne pouvons expliquer que par des principes analogues nos représentations du monde extérieur. Remarquons d'ailleurs que ces principes indispensables sont déjà situés hors du champ de la science, et si l'on peut dire, au delà de l'intelligible : de quelque façon qu'on veuille les concevoir, *conatus*, monades, atomes, points, différentielles, ils sont chargés de contradictions ; ils ne sont pas objets de connaissance. C'est une autre forme de la pensée qui les atteint, la pensée métaphysique. Le dualisme classique opposant à l'esprit, non la matière, mais les corps, ainsi que Locke le faisait observer, garde toute sa valeur dans le monde des représentations, c'est-à-dire de la science ; il s'impose à la pensée distincte et lui sert grandement ; mais il ne satisfait pas la pensée tout entière, et celle-ci s'incline d'abord vers un monisme immatérialiste, qui dépasse la science, mais qui la fonde et la soutient.

Le dualisme est-il, après cela, irrévocablement con-

damné en dehors de la pensée scientifique ou, en général, de l'expérience ? Oui, sans doute, si l'on entend le dualisme classique, celui que Locke combattait à sa façon. En affirmant que nous ne savons pas si la matière ne pourrait penser. Mais de même que, sans quitter le champ de la conscience, on découvre des raisons de repousser le matérialisme, on en trouve aussi de repousser un monisme absolu. Après les efforts de Leibniz et de Kant, l'esprit nous semble être surtout le principe qui met l'unité dans le multiple et le divers (*Mannigfaltigkeit*). Mais ce n'est qu'en s'y opposant, qu'il prend conscience de lui-même. c'est-à-dire qu'il existe comme esprit. « Il faut concevoir la pensée comme une activité créatrice, qui produit à la fois l'objet, le sujet et leur synthèse ¹. » Cette synthèse est la conscience même. On peut dire, en un certain sens, qu'elle n'est jamais achevée : dans cette incompréhensible fusion de l'objet et du sujet qu'est la conscience, chacun des deux facteurs garde quelque chose de son originalité, ou plutôt l'objet se résout plus ou moins, jamais complètement, dans l'unité du sujet : ainsi la nature ne se laisse pas entièrement pénétrer par les lois de l'esprit. Dans la connaissance parfaite, la pensée se retrouverait toute pure, le sujet, sans objet ; la conscience serait une synthèse sans contenu, un rapport sans termes, une unité sans multiplicité, — cela ne peut exister. — Donc, partout où il y a conscience, c'est-à-dire esprit, il y a à la fois unité et multiplicité ou, de quelque façon qu'on veuille les nommer, des termes irréductibles. Le dualisme semble donc pouvoir garder cette signification, que l'esprit ne saurait exister sans autre chose que lui-même. Est-ce à dire qu'il faille poser l'un en face de l'autre, ou l'un dans l'autre, comme deux termes immuables, le sujet et l'objet ? Telle était leur opposition dans le dualisme classique. Ici, l'opposition n'est pas celle de deux absolus, mais de

¹ HAMELIN : *Princ. Eléments de la Représentation*, p. 343.

deux relatifs (ou corrélatifs), et l'on voit incessamment l'esprit conquérir la matière en accomplissant dans l'indéterminé des synthèses nouvelles. Ni l'objet ni le sujet ne sont donnés (*gegeben*), ils sont, et pour toujours, à produire (*aufgegeben*). A chacun de ses progrès, la conscience se crée elle-même, en transformant l'expérience en nature et, en somme, en esprit.

*
* *

Si ces conceptions idéalistes, fort éloignées de la philosophie de l'*Essai*, sont aujourd'hui prévalantes, peut-on dire que Locke ait été l'un des « facteurs de la pensée moderne » ? Assurément, il n'est qu'un ancêtre lointain des idéalistes de nos jours, mais il en est un, puisque sa doctrine des essences était dangereuse pour le dualisme traditionnel, sa théorie de la connaissance, calculée en vue de l'action et propre à limiter les prétentions de la pensée, enfin toute sa philosophie, orientée dans la direction du criticisme et même du pragmatisme. Le résultat immédiat de son œuvre a été de faire passer au premier rang des problèmes philosophiques celui de la connaissance, non seulement dans son pays, chez ses plus authentiques successeurs, mais même chez les plus superficiels de ses disciples, les sensualistes français. Le caractère essentiel d'une philosophie est souvent celui qui se manifeste dans les systèmes auxquels elle donne naissance, et qui, malgré les différences et les oppositions résultant du génie de leurs auteurs, leur assure encore un air de famille. Telles les doctrines issues du pythagorisme, de l'éléatisme ou de l'enseignement de Socrate. Aussi la philosophie de l'*Essai*, dont l'influence sur l'âge suivant n'est pas contestée, considérée dans sa signification historique, semble-t-elle moins un empirisme, un scepticisme ou un dogmatisme modéré, qu'un idéalisme critique.

APPENDICE I

Anatomia¹. — [Anatomia noe question is absolutly necessary to a chirurgian and to a physician who would direct a Surgeon in incision trepaning and severall other operation (s)]. It often too direct[s] the physicians hand in the right application of topical remedys and is [his] judgment in the prognostic of wounds, tumors and severall others organical diseases. It may too in many cases satisfy a physician in the effects he finds produced by the method or medecine and thought it give him not a full account of the cause of their ways of operation, yet may give him some light in the observations he will make in the history of diseases and the ideas he shall frame of them wich though not perhaps true in itself yet will be a great help to his memory, and a guide to his practise, and at least it will be always thought an advantage for a physician to know as much of the subject he has to deal with as is possible. [But that anatomy is like to afford any great improvements to the practice of physick, or assist a man in the finding out and establishing a true method, have I reason to doubt All that anatomy can do is only to show us the gross and sensible parts of the body or the vapid and dead juices, all wich alter thè most diligent search, will be noe more able to direct a physician how to cure a disease than how to make a man; for to remedy the defects of a part whose organically constitution, and that texture whereby it operates he cannot possibly know is alike hard as to make a part which he knows not how is made]. Now it is certain, and beyond controversy that nature performe all her operations in the body by parts soe minute and insensible, that I think nobody will ever hope or pretend even by the assistance of glasses or any other invention to come to a sight of them,

¹ Les deux passages entre [] ont été cités par Ex. B., I, 228.

and to tell us what organically texture, or what kind of ferment (for whether it be done by one or both of these ways is yet a question, and like to be soe always notwithstanding all the endeavours of most accurate dissections) separates any part of the juices, in any of the viscera, or tell us of what figure the particles of those juices are or if this could be done (which yet is never like to be) would it at all contribute to the cure of the disease of these very parts which we so perfectly knew? for suppose any one should have so sharp a knife and sight as to discover the secret and effective composition of any part, could he make an ocular demonstration that the pores of the parenchym of the liver or kidneys were either round or square, and that the parts of urine and gall separate in these parts were in size and figure answerable to these pores, I ask how this would at all direct him in the cure either of the Jaundice or stoppage of urine what would this advantage his method or guide him to fit medicines, here knows he hereby that rhubarb or [1 mot] have in them fit wedges to divide the blood to such parts as my [may] be separable urine in the one or gall in the other or any particles in them fitted to open these passages? How regulate the dose, to mix his simples and to prescribe all in a due method, all this is only from history and the advantage of a diligent observation of these diseases, of their beginning progress and ways of cure which a physician may as well do without a scrupulous enquiry into the anatomy of the parts as a gardener may by his art and observation be able to ripen (?) melioration and preserve his fruit without examining what kinds of juices fibres pores, etc... are to be found in the roots bark or body of the tree.

An undeniable instance of this we have in the illiterate Indians who by enquiries suitable to wise though unlearned men had found out the ways of curing many diseases which exceeded the skill of the best read Drs that came out of Europe more far better versed in anatomy than these skillful Indians who were soe far from making any dissections that they had not so much as knives, and yet the christians chose to trust themselves in their hands and formed help from these, when their own Drs left them as incurable. Noe question but the dissector may know well the sensible parts of the organs for

generation in man and woman by which the pox is conveyed from one to the other, but can he discover to me what kinde of venon it is that produces such horrid effects in the body why it corrodes this or pains that part of the body, can [...] his knife discover the receptacles which the nose soe easily affords more than other parts, or will all his knowledge in these parts of the body point out me fit remedy for it? If therefore anatomy show us neither the cause nor cures (of most diseases) of diseases¹, I think it is not very likely to bring any great advantage, for removing the pains and maladies of mankind. T'is true it pretends to teach us the use of the parts, but this if it doth at all it doth imperfectly and after a grosse manner. To evidence this let us consider the spleen and enquire what discovery anatomy hath made in the use of that part, and after all I feare we shall finde that we know little or nothing of what office it is, and what it contributes to the health or economy of the body.

.....

Le plan de ce morceau est le suivant : montrer que l'anatomie ne nous renseigne qu'en gros sur : *a*) la structure des organes, *b*) leurs fonctions, *c*) sur les liquides physiologiques dont l'observation est particulièrement difficile dans des sujets vivants et dont nous ne pouvons découvrir, par l'observation seule, ni la nature, ni les usages. Ce dernier point est le plus développé.

¹ Corrigé par Lk.

APPENDICE II

« Sic cogitavit de Intellectu humano Johannes Locke, anno 1671.

« Intellectus humanus cum cognitionis certitudine et assensus firmitate.

« First, I imagine that all knowledge is founded on, and ultimately derives itself from sense, or something analogous to it, and may be called sensation, which is done by our senses (organs of sense) conversant about particular objects, which gives us the simple ideas or images of things; and thus we come to have ideas of heat and light, hard and soft, which are nothing but the reviving again in our mind the imaginations which those objects, when they affected our senses, caused in us — whether by motion or otherwise it matters not here to consider — and thus we do observe, conceive (i. e. have ideas of), heat or light, yellow or blue, sweet or bitter; and therefore I think that those things which we call sensible qualities are the simplest ideas we have, and the first object of our understanding.

Vu,

le 26 février 1908.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

A. CROISSET.

Vu

et permis d'imprimer.

*Le vice-recteur
de l'Académie de Paris,*

L. LIARD.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	4
NOTE BIBLIOGRAPHIQUE	11
LISTE DES OUVRAGES CITÉS.....	18

PREMIÈRE PARTIE

Les origines de la Doctrine.

CHAPITRE PREMIER. — CARACTÈRE ET ÉDUCATION DE LOCKE, 23-36.

1. Caractère de Locke.....	23
2. Westminster School	29
3. L'Université d'Oxford	31
4. Condisciples et maîtres de Locke.....	34

CHAPITRE II. — FORMATION RELIGIEUSE ET MORALE DU PHILOSOPHE, 37-57.

5. Edward Pococke.....	37
6. John Owen.....	38
7. Les latitudinaires de Cambridge.....	40
8. Premières idées religieuses	42
9. L'Eglise et l'Etat.....	46
10. Premières conceptions morales.....	52

CHAPITRE III. — ÉDUCATION SCIENTIFIQUE ET PHILOSOPHIQUE, 58-136.

11. Etudes scientifiques de Locke en 1659-60.....	58
12. Lecture de Descartes.....	60
13. Hobbes.....	61
14. Bacon.....	65
15. John Wallis.....	71
16. Seth Ward.....	87
17. Boyle.....	95
18. Sydenham	115
19. Premières conceptions de la science. Les fragments <i>Anatomia et de Arte medica</i>	131

CHAPITRE IV. — PRÉPARATION DE L' « ESSAI », 137-164.

20. 1670-1675.....	137
21. 1675-1680.....	142
22. 1681-1683.....	154
23. 1683-1687.....	157
24. Dans quel ordre furent écrites les parties de l' <i>Essai</i>	161

DEUXIÈME PARTIE

La doctrine de l'*Essai* dans la 1^{re} édition.CHAPITRE PREMIER. — L'AVANT-PROPOS ET LE PREMIER LIVRE
DE L' « ESSAI », 165-189.

25. De la lecture de l' <i>Essai</i>	165
26. Contre les Idées innées.....	171
27. L'âme pense-t-elle toujours.....	177
28. Les adversaires de Locke.....	180

CHAPITRE II. — LES CONDITIONS GÉNÉRALES DE L'EXPÉRIENCE,
190-202.

29. Le livre II.....	190
30. L'expérience.....	190
31. Classification des idées.....	193
32. Idées simples et idées complexes.....	194
33. Des idées complexes.....	199

CHAPITRE III. — PSYCHOLOGIE INTELLECTUELLE ET MORALE,
203-223.

34. De l'ordre suivi par Locke dans la doctrine des idées.....	203
35. Psychologie intellectuelle.....	204
36. L'abstraction.....	208
37. L'idée de pouvoir.....	210
38. Relations morales.....	218

CHAPITRE IV. — DE LA REPRÉSENTATION DE LA NATURE, 224-256.

39. La représentation de la nature.....	224
40. La solidité et l'espace.....	225
41. La durée.....	230
42. Le nombre.....	235
43. L'idée d'infini.....	237
44. Les qualités.....	241
45. Les idées de substances.....	249
46. Les idées de relations.....	253

CHAPITRE V. — RÉFLEXIONS CRITIQUES SUR LES IDÉES, 257-268.

47. Clarté, distinction, confusion des idées.....	258
48. Idées réelles et idées chimériques.....	261
49. Idées complètes et idées incomplètes.....	263
50. Vraies et fausses idées.....	267

CHAPITRE VI. — DU LANGAGE, 269-298.

51. Du langage en général.....	269
52. Des essences.....	273
53. Des noms des substances.....	278
54. Noms des modes mixtes et des relations.....	282
55. Noms des idées simples et de la définition.....	284
56. De la définition.....	286
57. Des particules.....	288
58. Termes abstraits et termes concrets.....	290
59. De l'imperfection des mots.....	293
60. De l'abus des mots.....	296
61. Remèdes contre l'imperfection et l'abus des mots.....	297

CHAPITRE VII. — ÉTUDE CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE, 299-323.

62. Le livre IV.....	299
63. De la connaissance en général.....	300
64. Degrés de la connaissance.....	305
65. De la réalité de notre connaissance.....	309
66. Étendue de la connaissance.....	316
67. De l'existence de Dieu.....	318

CHAPITRE VIII. — ÉTUDE LOGIQUE DE LA CONNAISSANCE, 324-345.

68. De la vérité.....	324
69. Des maximes.....	334
70. Développement de la connaissance.....	339
71. De la division des sciences.....	344

CHAPITRE IX. — DU JUGEMENT ET DE LA PROBABILITÉ, 346-361.

72. Nature du jugement et de la probabilité.....	346
73. La révélation.....	350
74. De l'erreur.....	355
75. Conclusions.....	358

TROISIÈME PARTIE

La doctrine de l'*Essai* de 1690 à 1704.

CHAPITRE PREMIER. — LOCKE ET NORRIS, 363-378.

76. La critique de l' <i>Essai</i> par Norris.....	363
77. Remarques sur quelques livres de Norris.....	376

CHAPITRE II. — ADDITIONS A LA PREMIÈRE EDITION, 379-415.

78. La seconde édition de l' <i>Essai</i>	379
79. Le chapitre de l'idée de pouvoir.....	380
80. Le chapitre de l'identité.....	391
81. Examen de l'opinion de Malebranche.....	397
82. De la conduite de l'entendement, de l'association des idées et de l'enthousiasme	404

CHAPITRE III. — LES CRITIQUES DE L'« ESSAY » DE 1696 A 1704,
416-460.

83. Les critiques de l' <i>Essay</i> de 1696 à 1704	416
84. Toland.....	420
85. Stillingfleet (Vindication of the Trinity, 1 ^{re} let. de Locke). ..	423
86. Première réplique de Stillingfleet.....	430
87. Burnet. — 1 ^{er} tract	433
88. Deuxième lettre à Stillingfleet	435
89. Serjeant	436
90. II ^e tract de Burnet.....	441
91. II ^e réplique de Stillingfleet.....	442
92. III ^e tract de Burnet	448
93. S. Bold	449
94. Henry Lee	452
95. Broughton.....	455
96. Norris.....	457

CONCLUSION.....	461
-----------------	-----

APPENDICES	473
------------------	-----

INDEX DES NOMS PROPRES

- Adam, 59.
 Allestree, Richard, 42.
 Aristote, 61, 80, 99.
 Arnaud, 141, 158.
 Ashley, Lord, 1^{er} comte de Shaftesbury, 60, 140.
 Ashley, Lord, III^e comte de Shaftesbury, 9.
 Augustin, St, 141.
 Bacon, 1, 55, 65 et suiv., 98, 99, 122, 123, 138.
 Barrow, Is. 41.
 Barth, 4.
 Basso, 99.
 Bastide, 58, 436.
 Baumann, 62.
 Beavis, Marg., 26, 97.
 Benoit, v. 4.
 Bentley, 63.
 Berkeley, 1, 245.
 Bernier, 142, 159 et suiv.
 Blomer, 33.
 Bold, 417, 419, 449 et suiv.
 Bossuet, 323.
 Boutroux, E., 60.
 Boyle, 40, 60, 64, 95 et suiv., 130, 138.
 Brereton, 58.
 Brewster, 63.
 Broughton, 419, 455 et suiv.
 Brouncker, 58.
 Brown A., 116.
 Burnet, Th. 433 et suiv., 441, 448.
 Charles 1^{er}, 30, 38.
 Charles II, 46.
 Charleton, 59.
 Chérubin, 142.
 Clarke, de Chipley, 42.
 Cole, 34, 118, 123.
 Collins A., 26, 27, 460.
 Condillac, 1, 3.
 Copernic, 88.
 Cork, comte de, 58.
 Coste, 242, 263, 273, 23.
 Cousin, 1, 161.
 Cudworth R., 41, 42, 181.
 Culverwell, 40, 42, 181, 182.
 Descartes, 1, 60, 61, 78, 99, 101, 132, 138, 144 et suiv., 185 et suiv., 252, 259, 286, 289, 305, 306, 307, 313, 320, 437, 446, 453, 461, 462, 466.
 Digby, 72.
 Drobisch, 2.
 Dryden, 33.
 Edwardes 417.
 Elison, 59.
 Eustachius, 60.
 Evelyn, 97.
 Fairfax, 38,
 Fechtner, 40, 96.
 Fell, 40.
 Fermat, 72.
 Firmin, 41.
 Fox Bourne, 31, 162.
 Fowler, 32, 55, 59, 66, 68.
 Fraser, A. Campbell, 9, 25, 26, 42, 137, 153, 166, 245, 247, 254, 262, 273, 284, 301, 310, 311, 313, 315, 319.
 Frenicle, 72.
 Galilée, 76.
 Gardiner, 38, 39, 40.
 Gassendi, 2, 60, 99, 141, 144, 158, 453.
 Geil, 2.
 Glanvill, J., 34, 35, 36.
 Goddard, 95.
 Godolphin, W., 33.
 Grimm, Ed., 231, 242.
 Gruter, 66.
 Guenellon, 159.
 Haak, 95.
 Hamelin, 470.
 Hamilton, W., 27.
 Hannequin, 464.
 Harriot, 79.
 Hartenstein, 4.
 Hearne, 73.
 Helmont, 99.
 Henry, V., 270.
 Herbert, 59.
 Herbst, 2.
 Hertling, 4, 40 et suiv., 54, 55, 61.
 Hobbes, 1, 61 et suiv., 73, 89, 90, 91, 377, 453.
 Hodges, 34.
 Hooke, R., 95.
 Horne, 60.
 Hughes, 98.
 Hume, 1, 335.
 Humphrey Smith.
 Jenkin, 450.
 Justel, 159.

- Kant, 3, 136, 301, 335, 463.
 King, 459.
 Kuno-Fischer, 4, 63, 70.
 Laboulaye, 50.
 Le Clerc, 96, 161, 380, 430.
 Lee, 452 et suiv.
 Le Grand, 184.
 Leibniz, 1, 65, 174, 186, 259,
 260, 262, 263, 430, 469.
 Liard, 341.
 Limborch, 26, 157, 161, 386 et
 suiv.
 Locke, sir Wil., 26.
 Lower, R. 33.
 Lyon G., 7, 186, 242, 461.
 Macaulay, 58, 67.
 Magnenus, 99.
 Maistre, Jh., de, 1.
 Malebranche, 1, 27, 41, 168,
 373, 397 et suiv., 437.
 Manly, 6.
 Mapletoft, 23, 142.
 Marion, 8, 48.
 Martinak, 4, 264, 266, 281, 285,
 287, 291, 300, 302, 303, 314,
 316.
 Masham, lady, 24, 31, 60, 157.
 Michaud, 50.
 Milhaud, 464.
 Milner, 462.
 Milton, 38.
 Molyneux, 27, 379, 384, 414, 422.
 Monmouth, 97.
 More, 41, 363.
 Müller, Max, 329.
 Muray R., 58.
 Natorp, 239.
 Neal, 24.
 Needham, Wal., 33.
 Newton, 28.
 Nicole, 140, 158.
 Norris, 27, 41, 363 et suiv.,
 457-8.
 Oldenburg, 77.
 Orme, 38.
 Osler, 130.
 Oughtred, 72.
 Owen, 38 et suiv.
 Parker, 181, 184.
 Patrick, S., 41.
 Pembroke, 153.
 Pillon, 115, 243.
 Pococke, E., 37 et suiv., 95.
 Poincaré, H., 268.
 Proost, 375.
 Rawley, 66.
 Remusat, de, 5, 181.
 Riehl, A., 4, 14, 254,
 Roberty, 6.
 Römer, 159.
 Sainsbury, N., 50.
 Schooten, 72.
 Serjeant, 436 et suiv.
 Seth, 271.
 Sévigné, M^{me} de, 140.
 Shaftesbury, vid. Ashley.
 Sherlock, 417.
 Simon, 140.
 Smiglecius Sanderson, 81.
 Socrate, 94.
 Sorbières, 58.
 Spinoza, 1, 56, 377.
 Stahl, P., 40.
 Stephen, Leslie, 7.
 Stewart, Dugald, 133.
 Stillingfleet, 418, 419, 423 et
 suiv., 435 et suiv., 442 et
 suiv.
 Strachey, 49.
 Suarez, 79.
 Sydenham, 115 et suiv.
 Tagart, 3.
 Taine, 25.
 Taylor, J., 38.
 Thevenot, 159, 163.
 Thomas, D., 34, 60.
 Thoynard, 26, 43, 154, 380.
 Tilloston, 40.
 Toland, 420 et suiv.
 Torricelli, 76.
 Troilo, 4, 301.
 Twells, 37.
 Vesale, 60.
 Voltaire, 1.
 Wallis, 31, 40, 64, 71, 130, 138.
 Ward, 64, 87 et suiv., 130, 138.
 Webb, 3, 140.
 Wharton, 60.
 Wichcote, 40.
 Wilkins, 41.
 Willis, 59.
 Wirsung, 60.
 Worms, 56.
 Wynne, 416.

ERRATA

- Page 85², ligne 3 : *diseritur* pour *disseritur*.
— 105¹, — 1 : *particularium* pour *particularum*.
— 105², — 2 : *distinctia* pour *distincta*.
— 146¹, — 1 : *Tho* pour *To*.
— 152², — 1 : *Jonrey* pour *Journey*.
— 372², — 4 : *In deal* etc... pour *Ideal and intelligible*.
-

Lyon. — Imp. J. PONCET, rue François-Dauphin, 18.
